

नागरीप्रचारिणी पत्रिका

वर्ष १७

संख्य २०१६

क्रं. २

संपादकमंडल

डा० संपूर्णानंद

डा० जगन्नाथप्रसाद शर्मा

श्री कल्याणपति त्रिपाठी

डा० बच्चनसिंह (संयोजक)

काशी नागरी प्रचारिणी सभा

विषयसूची

१. भट्टनायक की व्याख्या का दार्शनिक आधार—डा० रामभूति त्रिपाठी	१७
२. क्षिति की सत्ता और साम्राज्य—डा० भगवतशरण उपाध्याय	१०७
३. बलभद्र मिश्र का नवीपल्लव ग्रंथ रसविलास—डा० भगीरथ मिश्र	११८
४ श्री बल्लभाचार्य की राधा—श्री गोवर्धननाथ शुक्ल	१२२
५. प्राचीन भारत में 'तुल्ला' और 'मान'—श्री बलराम श्रीवास्तव	१३१
६. 'ढोखामारू रा दूहा' की अर्थसंबंधी कतिपय त्रुटियाँ	...
—श्रीपतराम गौड़	१३३
हिंदी में बावनी-काव्य-परंपरा—श्री वासुदेव सिंह	१४३
शासनविधान के संदर्भों में 'अराजक'—श्री राघवेंद्र बाजपेयी	१५४

विमर्श

संदेशरासक के रचयिता का निवासस्थान और नाम	...
—श्री गोकुलचंद्र शर्मा	१६१
पुस्तिस—डा० देवसहाय त्रिवेद	१६४

चयन तथा निर्देश

... १६६

समीक्षा

खड़ी बोली काव्य में अभिव्यंजना—श्री अजीत	...
रामचंद्र शुक्ल—श्री व० सिंह	१७२
अहमर्थ और परमार्थसार—डा० रामशंकर भट्टाचार्य	१७६
राजस्थानी कथावर्तों—श्री युगेश्वर	१८०
हिंदी साहित्य और बिहार (प्रथम खंड)—श्री विश्वनाथ त्रिपाठी	१८१
पंचदश लोकभाषा निर्बंधावली—श्री विश्वनाथ त्रिपाठी	१८२
प्राग् ऐतिहासिककाल के भारत की एक कल्पक	१८३

(२)

प्राचीन कारमीर की एक कलक	...	१८३
दक्षिण भारत की एक कलक	...	१८३
मुगलकालीन भारत की एक कलक	...	१८४
चीन को चेतावनी	...	१८४
कुब्जा सुंदरी	...	१८४
मरने के बाद	..	१८५
—श्री जगदीश शर्मा		
महामति चायक्य राजवृत बने	..	१८६
झण्ड	...	१८५
—श्री त्रिपाठी		
श्रद्धांजलियाँ	...	१८७



नागरीप्रचारिणी पत्रिका

वर्ष ६७]

भाषण, संवत् २०१६

[अंक २

भट्टनायक की व्याख्या का दार्शनिक आधार

राममूर्ति त्रिपाठी

भरत के प्रसिद्ध रससूत्र की व्याख्याएँ प्राचीन भारतीय आचार्यों ने विभिन्न दार्शनिक भूमियों पर की है। कहा जाता है कि भट्टनायक सांख्यदर्शन के प्रतिनिधि आचार्य हैं। केवल वायवीय परंपरा ही नहीं, प्रामाणिक विद्वानों ने भी इस परंपरा का प्रबल समर्थन किया है और युक्तिपूर्वक। इन सांख्यसमर्थक विद्वानों की दो कोटियाँ हैं—कुछ तो ऐसी साधारण पदावली का प्रयोग करते हैं जिनके आधार पर भट्टनायक के मत को सांख्यदर्शन पर भी आधारित कहा जा सकता है और दूसरे ऐसे हैं जो स्पष्ट रूप से उन्हें सांख्यश्रद्धा विवेचक बताते हैं। पहले वर्ग के प्रतिनिधि आचार्य मम्मट हैं। उन्होंने 'भोग' का स्वरूप 'सत्त्वोद्रेकवशात्प्रकाशानन्दमय सविद्धिभाति'^१ बताया है। इसकी व्याख्या सांख्यदर्शन के अनुरूप यों की गई है कि समस्त प्राकृत पदार्थों की भाँति अंतःकरण भी सत्त्वरजस्तमोमयात्मक है। भावना-व्यापार के बल से साधारणीकृत विभावादिपदव्यपदेश्य पदार्थों के वीत-विघ्न-प्रत्यय-प्रवाह वशा रज एव तम दबने लगते हैं और सत्त्व प्रबल हो जाता है। सत्त्वगुण का स्वरूप बताते हुए उसे 'प्रकाशे' 'सुख' रूप कहा गया है। सो सत्त्वगुण का उद्रेक होते ही वेद्यांतरसंपर्कशून्य प्रकाशानन्दमयी संवित्ति उदित होती है और इसी से भुज्यमान स्थायी रसपदवी प्राप्त करता है।

दूसरी कोटि के आचार्यों में सबसे मूर्धान्य स्थान है प्रदीपकार म० म० गोविंद ठक्कुर का, जिन्होंने काव्यप्रकाश के पूर्वोक्त उद्धृत अंश की व्याख्या करते हुए यह कहा है कि इस (मम्मट के आधार) पर भट्टनायक ने साख्यदर्शन के आधार पर भरतसूत्र की व्याख्या प्रस्तुत की है।^२ पी० पचाननशास्त्री ने अपनी द फिलासफी ऑफ् ईस्थेटिक प्लेजर में भी 'अभिनव भारती' की पक्तियों^३ को आधार बनाकर यह कहा है^४ कि भट्टनायक ने 'भोग' की व्याख्या साख्यदर्शन के आधार पर की है। आनंदप्रकाश दीक्षित भी अपने 'रससिद्धांतः स्वरूप और विश्लेषण' नामक प्रबंध में इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं—'सत्त्वोद्रेक' तथा 'भोग' शब्दों को लेकर इस मत का सबंध साख्यदर्शन से स्थापित किया गया है।^५

इस प्रकार एक ओर जहाँ परंपरा और मूल पक्तियों को आधार बनाकर कतिपय विद्वान् इनकी व्याख्या का दार्शनिक आधार साख्य को बताते हैं वहीं दूसरी ओर कुछ ऐसी व्याख्याओं के इंगित मिलते हैं जिनसे यह स्पष्ट होता है कि इनकी व्याख्या अद्वैत वेदांत ही नहीं, मीमांसादर्शन का भी सहारा लेती है।

'भोग' का स्वरूप 'लोचन'^६ 'अभिनव भारती'^७ तथा काव्यप्रकाश^८ में जैसा मिलता है, उसी के आधार पर इनको अद्वैतवाद की भूमिका पर भी स्थित देखा गया है। 'लोचन' में 'योग' का स्वरूप यों बताया गया है—'भाविते च रसे तस्य भोगः, योऽनुभवस्मरणप्रतिपत्तिभ्यो विलक्षण एव कृतिविस्तरविकासोत्पत्त्या रजस्तमो-वैचित्र्यानुविद्धसत्त्वमयनिश्चित्यभावनिवृत्ति विश्रांतिलक्षणः परब्रह्मास्वादसविधः।'^९

२. भोगश्च सत्त्वगुणोद्रेकात्प्रकाशते यः आनंदस्तस्वरूपा अनन्यात्मभवात् सविद् तस्वरूपो लौकिकसुखानुभवविलक्षणः । सत्त्वरजस्तमसा गुणानामुद्रेकेण क्रमात्सुखदुःखमोहा प्रकाशयन्ते । उद्रेकश्च स्वेतरावभिभूयाव-स्थानमिति साख्यसिद्धातानुसारेण विवृणुते ।—काव्यप्रदीप, पृ० ६६ ।
३. सत्त्वोद्रेक प्रकाशानंदमयनिजसविद्धिभ्रंति (वि) लक्षणेन परब्रह्मास्वाद-सविधेन भोगेन ।—अभिनव भारती, पृ० २७८, ७९ ।
४. द फिलासफी ऑफ् ईस्थेटिक प्लेजर, पृ० १३३ ।
५. पृ० ८० ।
६. ध्वन्यालोक लोचन, पृ० १८३ (ची० सं०) ।
७. अभिनव भारती, पृ० २७८, छठा अध्याय ।
८. काव्यप्रकाश, चतुर्थ उल्लास ।
९. लोचन, पृ० १८३ ।

‘बालप्रिया’^{१०} नामक ‘लोचन’ की टीका में इसकी व्याख्या यों की गई है—भाक्ताशक्ति के बल से रामादिगत प्रतीत स्थायी ही सद्दियों से भुज्यमान होकर रसपदवी प्राप्त करता है। यह ‘भोग’ अनुभवात्मक और स्मरणात्मक लौकिक प्रतीतियों से भिन्न होता है। यहाँ सत्वगुण का उद्रेक रहता है, पर (अप्रधानतः) रज एव तम का भी लेशतः संबन्ध रहता है—इसी लिये दोनों के वैचित्र्य में अनुभिन्न सत्वमयी, वेद्यातर-शून्य, दृति (रासज), विस्तार (तामस), विकास (सात्त्विक) मय, स्वात्मचैतन्य रूप लोकोत्तरानन्द अनुभूत होता है। ध्यान देने की बात है कि साख्यदर्शन के अनुरूप ‘आनन्द’ प्राकृत भूमि (सत्वपरिणाम) की वस्तु है क्योंकि वहाँ पुरुष चिन्मात्रस्वभाव है, वेदातियों की भाँति आनन्दमय नहीं। हाँ, शेष्वरसाख्य की बात दूसरी है। दूसरा तर्क अद्वैतवेदात्परक होने में यह है कि वहीं आगे ‘परब्रह्मास्वादसविध’ भी कहा गया है। कम से कम ‘चिदानन्दमय’ अद्वैतवेदात्संमत ब्रह्म का स्वरूप लक्ष्य है। परब्रह्म तथा उनका यह रूप माननेवाला वेदान्तदर्शन से अवश्य प्रभावित होगा। उपर्युक्त उद्धृत पंक्ति से (रस) आनन्द की भूमि ‘प्राकृत’ नहीं, सत्वगुण के उद्रेक से सभूत सत्व का सुवात्मक रूप ही नहीं, बल्कि उससे आगे बढ़कर उसे आत्मानन्द से संवलित कहा गया है। वेदान्तदर्शन से प्रभावित होने में एक अन्य तर्क है—काव्य-प्रदीप के प्रख्यात एव प्राज्ञ टीकाकार वैद्यनाथ पायुगुडे (‘प्रभा’ टीकाकार) का वक्तव्य। उन्होंने प्रदीपकार की स्पष्ट साख्यपरक उक्ति के बावजूद जो व्याख्या की है, वह है पूर्णतः अद्वैत वेदात् के आलोक में। उन्होंने काव्यीय रस को आत्मानन्द से संबद्ध करने के लिये यह कहा कि सत्वोद्रेक से चैतन्यात्मक आनन्द पर पड़ा हुआ आवरण हट जाता है और निरावरण चैतन्यानन्द संवलित स्थायी भाव का रसात्मक भोग होता है।^{११} साख्यदर्शन में सुख के लिये सत्व का उद्रेक ही पर्याप्त है, पर अद्वैत वेदात् में आनन्दपूर्वक कोश से भी परे आत्मानन्द को अनुभूतिगोचर करने के लिये आवरणभंग आवश्यक है और इसलिये यहाँ प्रभाकार ने सत्वोद्रेक को अद्वैतदर्शन के अनुसार आवरणभंग का निमित्त बताया है और निरावृत चैतन्यानन्द के भास की बात कही है।

श्रीकात्तचन्द्र पाडेय जी का भी विचार है कि भट्टनायक पर वेदान्त का प्रभाव है। कारण, नाट्यशास्त्र की पहली कारिका की व्याख्या^{१२} में (ब्रह्मणा यदुदाहृतम्)

१०. बालप्रिया, पृ० १८३ ।

११. सत्वोद्रेकादावरणभंगे सति आनंदात्मक चैतन्यविषयीकरणरूपा भुक्तिः।—
प्रभा, पृ० ६६ ।

१२. ब्रह्मणा परमात्मना यदुदाहृतम्—अधिध्याविरचित निस्तारभेदग्रहे यदुदा-
हरणीकृतम्—सत्ताव्यम् । तथावक्ष्यामि । यथाहि कल्पनामत्र सप्तं तत्

उन्होंने कहा है कि ब्रह्मा ने नाटक का निर्माण इसलिये किया कि लोग इसी से समझें कि किस प्रकार अविद्याविरचित भेद निरस्तार है। विश्व में दृश्यमान नाम और रूप अक्षर हैं — असत्य ही है। इसी प्रकार मन्त्र पर भी जो कुछ दृश्यमान है, वह कल्पित ही है। मन्त्रस्य सामग्री का कल्पनागृहीत रूप ही उपादेय है। पाण्डेयजी ने स्पष्ट कहा है — उन्होंने वेदात्मक का अनुसरण किया है और दर्शन की उसी शाखा को अपने सिद्धांत का आधार बनाया।^{१३}

इस प्रकार दूसरी ओर इनकी व्याख्या का आधार अद्वैत वेदांत है, यह माननेवाले भी कमजोर नहीं हैं। इन दोनों मनों के अतिरिक्त 'भावनापत्' से विचार करने पर 'लोचन' के आधार पर इनके सिद्धांत का आधार मीमांसादर्शन भी जान पड़ता है और इस आशका की पुष्टि 'रसप्रदीप', 'बालप्रिया' (काव्यप्रकाश की वामनी टीका) नामक मूल एवं टीका ग्रंथों से होती है।

लोचनकार ने पहले तो इन्हें मीमांसक समझने हुए एक श्लोक की अप-व्याख्या पर आक्षेप करते हुए कहा है—जैमिनीयन्येह्येवोच्यते न कव्येऽपीत्यलम्^{१४}— अर्थात् इस प्रकार की योजना जैमिनी के सूत्रों के सन्ध मे की जा सकती है काव्य मे नहीं। इसी प्रकार अभिनव ने अन्यत्र भी इन्हें जैमिनी का अनुयायी कहा है।^{१५} म० म० पी० वी० काये ने भी इन सब उद्धरणों से यह अनुमान निकाला है कि वे मीमांसक थे — 'इन सद्ग्रंथों से यह प्रतीत होता है कि भट्टनायक मीमांसक थे या कम से कम अपने ग्रंथ मे मीमांसा पद पर उनकी आस्था थी।'^{१६} अनुश्रुति भी उन्हे मीमांसक ही बतलाती है। तीसरी बात यह है कि लोचनकार की धारणा है कि उन्होंने 'भावना' शब्द मीमांसा से ही उसी प्रकार उधार लिया जिस प्रकार 'ध्वनि' शब्द को आनन्दवर्द्धन ने वैयाकरणों से। 'भावना' शब्द मीमांसादर्शन मे व्यापार-विशेष के अर्थ मे प्रयुक्त है। भावना को दो प्रकार से माना है — शाब्दी एवं आर्थी। प्रत्येक मे तीन अंश है — साध्य, साधन और इतिकर्तव्यता। उदाहरणार्थ छेदन

एवानवस्थितैकरूपं क्षणेन कलना शतपदस्वसह स्वप्नाविबिन्नक्षयमपि ..
तथा तादगेव विश्वमिदमसत्यनामरूप प्रपञ्चात्मकम्।—अभिनव भारती मे
'हृदयदर्पण' से उद्धृत, पृ० ३५ ।

११. कवैरेटिव ईस्थेटिक्स, भाग २, पृ० ६० ।

१४. ध्वन्यालोक लोचन, पृ० १७२ ।

१५. द्विस्टरी आर्द् सस्कृत पोप्टिक्स, पृ० २१५ ।

१६. वही ।

एक क्रिया या व्यापार है। अब, इस क्रिया का साध्य है लकड़ी का द्वैधीभाव, साधन है कुल्हाड़ा तथा इतिकर्तव्यता में कुल्हाड़े का उठाना और चलाना आदि हैं। ठीक इसी प्रकार काव्य की भावनाशक्ति के भी तीन अंश हैं — काव्यभावना का साध्य है रस, साधन है व्यञ्जना और इतिकर्तव्यता है गुणालंकार आदि का औचित्य। इतना ही नहीं, एक और तर्क भी इन्हे मीमांसक बनाता है।^{१७} 'प्रमाकार' ने अपने 'रसप्रदीप' नामक ग्रंथ में कहा है^{१८} कि भट्ट लोल्लट और शकुनक का मत इसलिये अग्राह्य है कि वे लोग सामाजिक और रसाश्रय से ताटस्थ्य रखते हैं — रस का मुख्यतः लगाव अनुकार्य एव अनुकर्ता से मानते हैं — और ऐसा इसलिये मानते हैं कि स्थायी का संबन्ध उन्हीं से है, उन्हीं लोगों को स्थायी का आरोपात्मक साक्षात्कार या अनुमान होता है — सामाजिक क अपने स्थायी का नहीं। इस स्थिति में अब कुछ लोग यह आशंका खड़ी कर सकते हैं कि भट्टनायक भी जिस स्थायी को साधारणीकृत रूप में भुज्यमान मानते हैं, वह भी तटस्थ (अनुकार्य) का ही है। निष्कर्ष यह कि जो ताटस्थ्यवाली आपत्ति शेष दो आचार्यों में थी, वी इनके सामने भी रोड़ा बनकर खड़ी है। अनुकार्य भी ही रति इनके मत में भुज्यमान होकर रसपदवी प्राप्त करती है। इस निष्कर्ष का समर्थन 'बालप्रिया'^{१९} तथा 'बालबोधिनी'^{२०} से भी होता है। इसी प्रश्न या आशंका का समाधान करते हुए 'बालप्रिया'कार का कहना है— 'तथा च भावनोपनीतो रामादिमतरत्यादिः स्थायी सहृदयैर्भुज्यमानो रसः रत्यादेः साधारण्येन प्रतीत्या च न ताटस्थ्यादि दोषः — इति भावः।' अर्थात् 'भावना' व्यापार से रामादि अनुकार्यगत स्थायी ही साधारणीकृत होकर सहृदयों द्वारा भुज्यमान होना है। फिर अन्यदीय स्थायी का (तटस्थ) सामाजिक से क्या संबन्ध है, इस प्रकार का प्रश्न ही अनावश्यक है। कारण यह कि वह जब साधारणीकृत है तब भी उसका व्यक्तिगत संबन्ध बना ही रहा और जब नहीं रहा तब उसका संबन्ध किसी विशेष से जोड़कर इस प्रकार की आपत्ति ही क्यों खड़ी की जाय? अमि-प्राय यह कि इस प्रकार इनके मन में ताटस्थ्य दोष नहीं आता। वामन ने भी काव्य-प्रकाश की टीका में यही कहा है — 'अतएव असत्या अपि रतेरात्वाद अलौकिक-

१७. ध्वन्यालोक लोचन, पृ० १८६।

१८. तेन रामादिरत्यादिभिः सह सामाजिकरत्यादीनामभेदाध्यवसानम्। तेन रामादिरत्यादीनां सामाजिक प्रनिबन्धत्वेन मानससाक्षात्काराख्य भोगानुपपत्तिः।—रसप्रदीप, पृ० २६, २७।

१९. ध्वन्यालोक लोचन की बालप्रिया टीका, पृ० १८३।

२०. काव्यप्रकाश पर भल्लकीकर वामन की बालबोधिनी टीका, पृ० ६१।

स्व रूपधरः।' यद्यपि वह स्थायी सामाजिकगत है नहीं, फिर भी उसका आस्वाद होता है और इसी लिये उसे अलौकिक कहा जाता है। निष्कर्ष यह कि इन सब तर्कों से सिद्ध यह हुआ कि 'स्थायी' जो रसपदवी तक पहुँचता है, वह है वस्तुतः अन्यदीय ही पर उस तरह सामाजिक द्वारा गृहीत नहीं होता। इसका कारण दार्शनिक दृष्टि से क्या हो सकता है? रसप्रदीपकार ने भट्टनायक के मन में उत्थापित इस आशका का समाधान दिया है — मीमांसकों के अख्यातिवाद द्वारा^{२१} और कहा है कि एतदर्थ सामाजिक को इतना ही जानना आवश्यक है कि वह यह न जाने कि इस स्थायी का सबंध उससे नहीं है, इतने मात्र से ही सब उद्देश्य मिद्ध हो जायगा। प्राभाकर मीमांसकों ने ऐसे ही स्थलों की व्याख्या में 'अससर्गाग्रह' या 'विवेकाग्रह' का उपयोग किया^{२२} है। वस्तुतः मीमांसक 'भ्रम' नामक ज्ञान का भेद स्वीकार नहीं करते और ज्ञानमात्र को सही मानते हैं। जिते और लोग भ्रम कहते हैं उसके विषय में इतना कहना है कि वस्तुतः न वहाँ का विषयी (ज्ञान) गलत है और न विषय ही। असल में होता यह है कि वहाँ दो प्रकार के ज्ञान होते हैं — स्मरणात्मक और प्रत्यक्षात्मक। ज्योंही दर्शक शुक्तिका को देखना है, सहशवस्तु के दर्शनवश अतःकरण में प्रसुप्त रजन का संस्कार उभड़ आता है और रजन की स्मृति हो आती है। सो, वहाँ शुक्तिका का सामान्य रूप में प्रत्यक्ष ज्ञान तथा स्मरणात्मक ज्ञान होता है। होता यह है कि दर्शक इन दोनों ज्ञानों का अंतर गृहीत नहीं कर पाता और दोनों को एक समझ लेता है यही अससर्गाग्रह या विवेकाग्रह है अर्थात् बाह्य एवं अंतर विषयों का अभेद रूप में ग्रहण हो जाता है। ठीक इसी प्रकार बाह्य रामादि अनुकार्य का भावनाशक्ति द्वारा ज्ञान स्थायी, जो कि वस्तुतः बाह्य है, का स्वकीय त्रातर स्थायी से भेद गृहीत नहीं हो पाता और इस रूप से गृहीत होने पर तादस्थ्य दोष का प्रश्न ही नहीं खड़ा होता।

इस प्रकार जहाँ तक 'भोग' की व्याख्या है, इन्हें 'साख्य एव वेदात' से और जहाँ तक 'भावना' अथवा तादस्थ्य दोष के निवारण का संबंध है — मीमांसा-दर्शन से प्रभावित माना गया है। यह सब इतना बखेड़ा इसलिये उठाया गया है कि स्वयं भट्टनायक की अपनी कृति उपलब्ध नहीं है। इस स्थिति में प्रश्न यह खड़ा होता है कि इनके आधारभूत दर्शन तीनों हैं या एक अथवा दो?

जहाँ तक साख्य और वेदात की बात है, कात्तचन्द्र पाड्ये ने यह कहा है कि साख्यदर्शन के अनुसार 'भोग' के लिये विषय एव विषयी का तैजस एव प्रतिबिंब-

२१. द फिलासफी ऑफ् इंडियेटिक प्रोजेक्ट, पृ० १३४।

२२. मुक्तावली, गुणनिरूपण खंड।

ब्राह्मी अद्वैतपरम्परा पर संबंध होना आवश्यक है जब कि अद्वैत वेदांत की आनंद निष्पत्ति में संबंध की कोई अपेक्षा नहीं है।^{२३} इसलिये दोनों दृष्टियों परस्पर इतनी विचित्र हैं कि एक ही व्यक्ति एक ही स्थापना में दोनों को स्वीकार करे, संभव नहीं। इसी प्रकार अख्यातिवादी मीमांसा और अनिर्वचनीय ख्यातिवादी वेदांत भी अविरोधी नहीं है, फिर क्या हो ?

मेरा अपना विचार यह है कि जब वेदांत की अविद्या भी त्रिगुणात्मिका है, तो क्यों न तद्वत् सत्वोद्रेकवशा ही आवरणभंग मानकर 'भोग' की व्याख्या की जाय और प्रमाकार ने की भी है। साख्य छोड़ा जा सकता है, पर साख्य के विपक्ष में वेदांत का सहारा नहीं छोड़ा जा सकता। कारण, 'लोचन' - गत 'भोग' का दिया हुआ स्वरूप जहाँ चित्स्वरूप - निवृत्ति तथा 'परब्रह्मास्वादसविष' कहा गया है। ये बातें साख्यमत से समत नहीं हो सकतीं पर अद्वैतवाद - वेदांत मत से हो सकती हैं।

अस्तु, रहा मीमांसादर्शन से भट्टनायक को मीमांसक मानने में कोई आपत्ति नहीं। यह भी मान लिया कि मीमांसा का ही प्रभाव होने से इन्होंने 'भावना' शब्द का प्रयोग किया। कारण, 'भावना' मीमांसकों का मूढान्य विवेच्य तत्त्व है। पर बहुत से ऐसे मीमांसक हैं, जो व्यवहारपक्ष से कर्मकाण्डोपयोगी विचारों को मानते हुए भी पारमार्थिक दृष्टि से अद्वैतवादियों की ओर झुके हुए हैं। वेदांती भी तो कहते हैं— 'व्यवहारे भाट्टनय'— व्यवहार में कुमारिल का ही मत स्वीकार्य है, पर परमार्थतः अद्वैत ही स्वीकार्य है तो मीमांसकों की भावना के साथ भी यदि वे 'भोग' की अद्वैतवादी दृष्टि से व्याख्या करते हैं तो कोई असंगति नहीं। दूसरे भट्टनायक के वेदांतदर्शन की ओर पक्षपात का पता नाट्यशास्त्र की पहली कारिका की व्याख्या से भी चल सकता है। शैव दृष्टि यदि इनकी होती तो ये ससार को कल्पनामात्र सार और निस्सार न कहते।

हाँ, इतने पर भी एक विसंगति और रह जाती है और वह है अख्यातिवादी वेदांतविरोधी युक्ति। वेदांत की दृष्टि से जब उन्होंने एक समस्त नामरूपात्मक प्रपञ्च को अविद्याकल्पित और निस्सार कह दिया तब उन्होंने अनिर्वचनीय ख्याति भी स्वीकार ली और फिर एक ओर ससार को अमात्मक सिद्ध करनेवाली अनिर्वचनीय ख्याति तथा दूसरी ओर ससार को सत्य माननेवाली अख्याति, इन दोनों का समन्वय किस प्रकार हो सकेगा ? हमका उत्तर यह है कि रसप्रदीपकार की ओर से जो यह तर्क उपस्थित किया गया है, वह लौकिक अनुभूतियों की विसंगति को दूर करने के लिये। उसकी सहायता यदि यहाँ न भी ली जाय तब भी कोई विशेष क्षति

नहीं है। दूसरे स्थायी का साधारणीकरण हो जाने पर ताटस्थ्य का सवाल ही नहीं है, बाह्यता का सवाल ही नहीं है। फिर भी उसके समाधान के लिये इस लौकिक तर्क की अपेक्षा ? तीसरी बात, यदि ऐसा कोई भी समाधान भट्टनायक को अभीष्ट होता तो अभिनवगुप्त ने उसका निर्देश किया होता पर ऐसा कुछ है नहीं। इसलिये मेरा अपना विचार यही है कि 'भोग' की व्याख्या का आधार अद्वैत दर्शन (शाकर) ही है। हाँ, मीमांसा की बात वहाँ तक स्वीकार्य है जहाँ तक वह वेदान्त का अविरोधी है अर्थात् वहाँ तक 'भावना' का सवाल है। साधन 'भावना' की दार्शनिक भूमि मीमांसा तथा 'साध्य' की पृष्ठभूमि शाकर अद्वैत अभी तक मुझे सगत जान पड़ी है।

डा० प्रेमस्वरूप गुप्त ने 'रसगगाधर का शास्त्रीय अध्ययन' में उपर्युक्त स्थापना के विरोध में कुछ युक्तियाँ रखी हैं—

- १ - भट्टनायक के कतिपय श्लोक शैवागमिकों द्वारा उद्धृत हैं।
- २ - अभिनवगुप्त ने भट्टनायक के मत का जो स्वरूप किया है उसमें प्रयुक्त पदों की व्याख्या शैवागमों द्वारा ही ठीक ठीक हो पाती है।
- ३ - उन जैसे मीमांसकाप्रणी का जितना मेल अद्वैतवादी शैवों से होता है उतना अद्वैती शाकर मत से नहीं।
- ४ - ब्रह्मणायदुदाहृतम् की भट्टनायकवाली व्याख्या शैवागम के अनुसार भी हो जाती है।
- ५ - जिस प्रकार 'भावना' शब्द इन्होंने मीमांसा से लिया है, उसी प्रकार 'भोग' शब्द अद्वैतवादी सिद्धांत शैवागम से लिया है।

जहाँ तक पहले तर्क की बात है गुप्त जी ने तीन श्लोक उद्धृत किए हैं, जिनमें से एक 'सहृदयदर्पण' का शिवस्तुतिपरक मंगलाचरण है। दूसरे में 'हर' को 'स्वच्छन्द' विशेषण देते हुए स्तुति की गई है। तीसरे का उद्धरण जेमराज ने दिया है और उसकी सगति वेदान्त के विरुद्ध शैवदर्शन से लगाई है। श्लोक है—

नपुंसकमिदं नाथ परब्रह्म फलेत् कियत् ।
त्वत्पौरुषी नियोकत्री चेन्न स्यात्त्वद्भक्तिस्तुदरी ॥

इन तीनों श्लोकों में से पहले तरह के श्लोक तो जाने कितने शाकर अद्वैतियों ने किए हैं। शाकर अद्वैती भक्ति की भूमिका पर प्रायः शिव के ही उपासक होते हैं और शिवपरक स्तुतियाँ और स्तोत्र रचा करते हैं। इसलिये शिवस्तुतिपरक श्लोकों के आधार पर किसी को निश्चित रूप से शैवागमानुयायी ही नहीं कहा जा सकता। रही बात उद्धरण देने की तो वह उद्धरण अपने अनुरूप बनाकर यदि अद्वैत शैवागमिक जेमराज अद्वैतवादी भट्टनायक के स्तोत्र का दे सकते हैं तो शाकर अद्वैतवादी

भट्टनायक का क्यों नहीं दे सकते ? 'परब्रह्म' की निर्गुण दशा के प्रति तुलसीदास जी भी कहते हैं —

अस प्रभु अद्भुत हृदय अधिकारी ।

सकल जीव जन दीन दुखारी ॥

उसी प्रकार यहाँ भी 'परब्रह्म' की द्वैत भूमिक भक्ति का माध्यम लिए बिना अकारण मधुसूदन सरस्वती की भाँति कोई भी अद्वैती भक्त कह सकता है। यह तर्क भी भट्टनायक को असाधारण रूप से शैवागमिक ही सिद्ध नहीं करता।

दूसरा तर्क इसलिये महत्वपूर्ण नहीं है कि 'लोचन' या 'अभिनव भारती' में 'भोग' का जो स्वरूप जिन शब्दों से उद्धृत किया गया है वे शब्द भट्टनायक के अपने नहीं हैं। यदि वे शब्द भट्टनायक के होते तो दोनों स्थानों पर एक ही पदावली होती, जब कि एक ही पदावली नहीं है। शांकर एव शैवागम मत में बहुत दूर तक साम्य होने के कारण जिस प्रकार अभिनवगुप्त के मत को पंडितराज जगन्नाथ ने शांकर अद्वैत का रूप दे दिया, हो सकता है उसी प्रकार अभिनव गुप्त ने भी शांकर अद्वैतानुरोधी भट्टनायक की व्याख्या को शैवागमिक पदावलियों द्वारा उपस्थित कर दिया हो।

तीसरे तर्क द्वारा मीमांसक भट्टनायक का शांकर अद्वैती होने की अपेक्षा द्वैतशैवागमिक होना कहीं अधिक तर्कसंगत समझा गया है। इस विषय में मेरा यह कहना है कि जब शांकर अद्वैती 'व्यवहार भाट्टनयः' मानकर उनसे अपना अविरोध मानते हैं तो मीमांसा में अद्वैत आस्था रखनेवाले अद्वैती आप्त्य दीक्षित की भाँति मीमांसक भट्टनायक को शांकर अद्वैती कहने में या मानने में क्या आपत्ति है ?

चौथा तर्क जो भट्टनायक के उद्धरण से संबंधित है, उसके विषय में तो स्वयं गुप्त जी का मत है कि उन पक्तियों की व्याख्या शांकर अद्वैत एव शैवागम की दृष्टि से भी हो सकती है। बल्कि यहाँ तो यह सदेह होना है कि गुप्त जी के अनुसार भट्टनायक द्वैतवादी है फिर द्वैतवादी या भेदवादी व्यक्ति 'भेद' का ही खडन कैसे करेगा, जैसा कि उद्धृत अंश में है। दूसरी बात यह कि शैवागमों में 'पारमेश्वरशक्तिपरक' 'दीक्षा' तथा उपाय द्वारा परमप्रमथ्य प्राप्ति की बात कही जाती है, उक्त उद्धरण में श्रवण, मनन आदि वेदांत की पदावली का सहारा लिया गया है और उनके द्वारा परमप्रमथ्य प्राप्ति की बात कही गई है। उक्त उद्धृत अंश की संगति द्वैतवाद की दृष्टि से भट्टनायक कभी नहीं कह सकते। और सच्चा द्वैतवादी अद्वैती दृष्टि क्यों अपनाएगा ? उद्धृत अंश में सकल नाम रूपारमक प्रपच को जो मिथ्या एव नित्सार कहा गया है — वह शांकर अद्वैत मत से ज्यादा सुकरता के साथ व्याख्येय है। यह भी ध्यान देने की बात है कि शैवागम के छत्तीस तत्वों में भाषा तथा विद्या का तत्व तो है पर अविद्या नाम का

कोई तरह — जो सकल नाम रूपात्मक प्रपञ्च का मूल हो — नहीं कहा गया। 'विद्या' कञ्चुक को ही यदि अविद्या कहा जाय तो वह केवल 'सर्वज्ञता' का सकोचक है इसके अतिरिक्त उसका दूसरा कोई कार्य नहीं है। गुप्तजी ने उद्धृत अंश में प्रयुक्त 'स्वप्नादिविलक्षणम्' को जगत् का विशेषण समझकर जो शाकर अद्वैत से भेद प्रकट किया है कि शाकर अद्वैत में जगत् 'स्वप्नकल्प' है, पर भट्टनायक ने उसे 'स्वप्नादिविलक्षणम्' कहा है — वह भी ठीक नहीं। 'स्वप्नादिविलक्षणम्' वहाँ 'जगत्' का नहीं, प्रत्युत् 'नाट्य' का विशेषण है। तभी 'स्वप्न' में 'आदि' पद का जोड़ सार्थक होगा क्योंकि अभिनव आदि ने नाट्यप्रतीति को स्वप्न आदि लौकिक प्रतीतियों से भिन्न माना है। 'अस्त्य भाति' की उक्ति जितना अनिर्वचनीयख्याति से मेल खाती है उतना 'आभासख्याति' से नहीं। 'स्वप्नादिविलक्षणम्' का पाठभेद 'स्वप्नादिविलक्षणम्' भी हो सकता है।

पॉचवाँ तर्क इसलिये कोई महत्त्व नहीं रखता कि जय सामान्य तर्कों से भट्टनायक की आस्था शाकर अद्वैत से सिद्ध होती है तो केवच कहीं से एक शब्द उधार ले लेने के कारण वे दूसरों के नहीं हो सकते।

इस तरह ये विरोधी तर्क मेरी स्थापना में कोई प्रतिकार नहीं उत्पन्न करते।

लिपि की सत्ता और साम्राज्य

भगवतशरण उपाध्याय

लिपि का महत्त्व भाषा में कुछ ही घटकर है। भाषा, और उससे बढ़कर साहित्य, की रक्षा का श्रेय लिपि को ही है। जैसे, भाषा मनुष्य द्वारा विकसित होकर स्वयं उसने मनुष्य के व्यक्तित्व और समाज का विकास किया है वैसे ही लिपि ने भी मनुष्य के विचारों को स्थायित्व देकर उसका विकास और प्रसार किया है। आज के विविध साहित्यों की रक्षा का एकमात्र श्रेय लिपि को है।

ऐसा नहीं कि लिपि से स्वतंत्र और उसके आविष्कार के पहले भाषा अथवा साहित्य का अस्तित्व न रहा हो। लिपि के आविष्कार से सुदूरपूर्व भाषा और साहित्य का समुदाय हो चुका था, पहले भाषा का फिर साहित्य का। ऋग्वेद आदि संहिताओं के निर्माण के पहले उनका साहित्य बन चुका था और गेय अथवा अगेय स्थिति में प्राचीन आर्यों में व्यवहृत होता था। उनसे बहुत पहले सुमेरी-बाबुली 'गिल्गमेश' महाकाव्य का प्रचार सुमेरी लिपि के उदय से पूर्व आज से प्रायः पाँच हजार वर्ष पहले दजला और फरत के द्वार में प्रचलित हो चुका था, जैसे प्रोमेथियस और सर्पाती के सूर्यपर्यंत अभियान की कथाओं का आदि बौद्ध सुमेरी सूर्य और गरुड़ की कहानी में कव का अकुरित हो चुका था। मिस्री पिरामिडों की चित्र-लिपि में अभिलिखित मृत्यु सब्बी कथानकों से कहीं पहले उनका कथन भ्रवण नील नदी के तीर आरंभ हो गया था। होमर के महाकाव्यों 'इलियद' और 'ओडिसी' के ग्रीकाक्षरों में लिखे जाने से कहीं पूर्व 'रामायण - महाभारत' के आदिम चरणों की ही भाँति, उनका गायन थेसाली के सागर तक के नगरों में तत्रीनाद की महायता से प्रचलित किया जा चुका था।

परंतु उनका प्रचलन, प्रचार और संरक्षण तभी तक संभव था जब तक विकासोन्मुख मानव भी अपनी आदिम अवस्था में ही विचरण करता रहता। मानव निरंतर प्रगतिशील होने के कारण, अपनी जिज्ञासा से उद्वेलित सर्वत्र ताका भँका करता है और अपने अद्यावधि ज्ञान के पूर्व तो वह और भी अधिक जिज्ञासु था। जिस प्रकार प्रौढ़ इतनी जिज्ञासा से नहीं संवलिता होता जितना अपने ज्ञान की रक्षा से प्रेरित, प्रसन्न धन की ही भाँति उसकी रक्षा के लिये चिंतित, और बालक नित-नवीन प्रश्नात्मक प्रवृत्ति से जागरूक होता है। उसी प्रकार आरंभ का मानव भी बालक की ही

तरह आशुबोध न होकर प्रश्नमुत्तर था और ज्ञान राशीभूत न होने के कारण उसकी दृष्टि उसपर सकेन्द्रित न होकर भ्रमणशील थी, निरंतर शंकायुक्त खोज में प्रवृत्त रहती थी। उसका आकाशवत् रिक्त जीवन अपने उद्गीरित गायन को आकाश में बारबार पारायण के द्वारा सरञ्जित करने में सफल हुआ। पर यह जीवन की निरंतर बदलती जाती परिस्थितियों में कायम रहना समभव न था। नित्य नवीन उपलब्धियों से जो नवजीवन भर चला तो स्मृति में नए और पुराने का एक जगल उग आया और यह समभव न था कि अन्न के व्यस्त जीवन में पहले की भाँति साहित्य की याती स्मृति में संभालकर रखी जा सके। उसका न केवल विद्वृत हो जाना बल्कि सर्वथा बिस्मृत हो जाना स्वाभाविक था जब तक कि कोई ऐसा उपाय मनुष्य न कर ले जिसके द्वारा साहित्य आदि का अपना प्राचीन वैभव सुरञ्जित कर वह नए कार्यों में लग्न हो सके।

वह उपाय मनुष्य ने ढूँढ़ा और पाया और उसे उमने 'लिपि' में कहा। इस लिपि अथवा लिखावट में उसने भाषा को प्रतीकतः सावा और प्रतीक कालांतर में अक्षर अथवा वर्ण बन गए। और, उस प्रतीक तथा अक्षर अथवा वर्ण के बीच का कालप्रसार असाधारण बढ़ा था। किन्तु परिस्थितियों में मानव जाति के किस समुदाय ने किस देश में लिपि का आविष्कार किया इसका कोई सही विवरण उपलब्ध नहीं है, उसके समुदाय का मात्र अटकल लगाया जा सकता है। पर ढंगमें सदेह नहीं कि प्रारम्भिक लिपि प्रतीकात्मक थी और उसके प्रतीक चित्र थे।

लिपि के अभ्युदय का रूप प्रथमतः चित्रात्मक था। उसके तीन असाधारण उदाहरण लिपि के इतिहास में आज उपलब्ध हैं — १ - मिस्री चित्रलिपि, २ - चीनी चित्रलिपि, ३ - मायन चित्रलिपि। मेक्सिको पेरू, मय आदि के इका आदि अमरीकी इंडियनों की लिपि भी चित्रलिपि ही हैं। उसका व्यवहार उनकी छीजती सख्या की ही भाँति निरंतर घटता जा रहा है। यह लिपि अत्यन्त प्राचीन भी नहीं, ईसा के बाद ही उसका उदय हुआ है, तब तक अनेक चित्रलिपियाँ अपने स्वरादि भेद से संयुक्त वर्णमाला की स्थिति तक पहुँच चुकी थीं और इससे प्रकट है कि वह सभ्यता अमेरिका में, अपने विविध रत्निर भग्नावशेषों के बावजूद, यात्रिक सभ्यता के विकसित मार्ग पर विशेष न चल सकी।

चीनी लिपि आज भी चित्रात्मक है और उस साधारण विचार और विश्वास को शलत प्रमाणित करने में सहज समर्थ है कि चित्रलिपि में पेचीदा विचार अथवा समुन्नत साहित्य की अभिव्यक्ति नहीं हो सकती। इस सन्दर्भ में यहाँ अतत कुछ न कहकर हम अन्यत्र कहेंगे जिसके दृढात्मक कारण से ही यह समभव हो सका है।

मिस्री चित्रलिपि एक ऐसी लिखावट है जिसमें आरम्भ के चित्र प्रतीकों से लेकर वर्णमाला के आविष्कार की अवधि तक की समस्त मजिलों का समावेश प्रस्तुत

है। पिरामिडों में सुरक्षित मंदिरों आदि की दीवारों पर अभिलिखित मिस्त्री चित्रलिपि मानव, पक्षी, सूर्य आदि की आकृतियों द्वारा भावों को व्यक्त करती है। परंतु, जैसा अन्यत्र संकेत किया जा चुका है, चित्रलिपि मात्र सादे कथनों या वर्णों को व्यक्त कर सकती है, पेचदार अथवा वैकल्पिक भाषा या भावात्मक (इमोशनल) साहित्य की अभिव्यक्ति वह नहीं कर सकती। यही कारण था कि कालांतर में प्रायः प्रत्येक हजार दो हजार सालों बाद उसे अपनी चित्रलिपि में परिवर्तन करने पड़े और परिणाम यह हुआ कि आज हमें नील नद की उस घाटी में बदलती और विकसित होती हुई सभ्यता के समानांतर विचारों के प्रकाशन के निमित्त प्रयुक्त तीन, एक से एक प्रसूत, लेखन-विधियाँ उपलब्ध हैं जिनका उस सभ्यता में आदि अंशतः उपयोग हुआ है। इनमें से पहली लिपि, जैसा अनायास प्रकट है, प्राकृतिक आकृतियोंवाली शुद्ध चित्रलिपि है, दूसरी विचारों के प्रतीकों के सदृश में प्रयुक्त होनेवाली 'हिरेटिक' अथवा पुरोहितों की लिपि है और उसी से विकसित अंतिम लिपि वह है जिसमें अब मिस्त्री भाषा का प्रयोग न होकर मिस्र के नए ग्रीक प्रभुओं तोलेमी आदि की ग्रीक भाषा का प्रयोग होने लगा, जिसमें स्वर व्यंजनदि वर्णों का विन्यास आर्य रीति से संभव हुआ और इस स्थिति में सांस्कृतिक रूप से 'सामी' तथा 'आर्य' अभिव्यक्ति संयुक्त एकत्र हो गई।

इस अंतिम स्थिति तक मिस्त्री चित्रलिपि के पट्टेचने में सुमेरी बाबुली लिपि भी विशेष सहायक हुई जहाँ विचारलिपि का उदय मिस्त्री विचारलिपि से पहले से हो चुका था और दजला तथा फरात के द्वार पर मिस्त्री राजाओं के शासन तथा बाबुली-असूरी राजाओं के मिस्र के ऊपर शासन के कारण इस परिस्थिति का सहज संभव हो जाना स्वाभाविक था।

जिन परिस्थितियों से गुजर कर मिस्त्री चित्रलिपि बाबुली, ग्रीक आदि के संयोग से वर्णात्मक बनी वे सारी परिस्थितियाँ चीनी लिपि में एकत्र और एक ही दिशा में, एक ही लिपिविकास में, समाहित हुईं और चीनियों के अपनी लिपि को ही प्रयुक्त करने के सकल्प के कारण वे परिस्थितियाँ निर्विघ्न नियोजित होकर अथावधि चीनी भाषा और साहित्य लिखती रहीं। इसका परिणाम यह हुआ कि वह प्राचीन चित्रलिपि आज तक प्रयुक्त होती है, हो रही है और चूंकि प्रतीकात्मक लिपि में अनंत प्रतीकों का उपयोग होता है, आज की चीनी लिपि में भी, उसके प्रतीकों को कम करने के उपक्रमों के बावजूद, अनंत चिह्न व्यवहृत होते हैं। अन्य बाहरी प्रभावों के कारण मिस्र बाबुल आदि की चित्रलिपियों में बड़ी तीव्रता से वर्णात्मक बोध की ओर लिपि का विकास होता गया, उन्हीं बाह्य प्रभावों के अभाव के कारण चीनी लिपि अपने ही चिह्नपरिणामों में विकसित होती गई और आज भी उसके प्रतीकों का दर्शन उस लिपि में सर्वत्र उपलब्ध है।

इन चित्रलिपियों के अतिरिक्त कुछ ऐसी भी हैं जो अब तक पढ़ी न जा सकीं। सिंधु सभ्यता की मुहरों की लिखावट विचित्र है जिसका समुदाय प्रायः तभी हुआ था जब मिस्सी और सुमेरी चित्रलिपियों का हुआ था। परंतु कुछ कारणों से मोहन जोदोड़ो की लिपि का विकास लुप्त हो गया और आज हम न सैंधव लिपि के पहले के आधार को जानते हैं, न उसके पीछे के विकास को। वस्तुतः उसका विकास हुआ ही नहीं क्योंकि उस सभ्यता की मुहरों से अलग हमें उस लिपि के उदाहरण उपलब्ध नहीं।

सैंधव लिपि की ही भाँति क्रीत की वह ईजिप्टाई लिपि भी अब तक नहीं पढ़ी जा सकी जिसका विकास हमारे के महाकाव्यों में वर्णित ग्रीक आक्रामक जातियों के अभ्युत्थान के पूर्व ही हो चुका था और जिसका प्रसार क्रीत से त्राय तक कभी अविच्छिन्न रहा था।

भारतीय सैंधव, चीनी और अरबीकी मय आदिकों की चित्रलिपियों के अतिरिक्त, जो अपने आप तक सीमित रहीं, अन्य सारी लिपियाँ कालांतर में सुमेरी लिपि से प्रभावित और उसी के विकास के माध्यम से विकसित हुईं जिनकी ओर नीचे अब संकेत करेंगे। पर उमसे पहले यह आवश्यक है कि चित्रलिपि के वर्णानुधि पर्यंत विकास के संबंध में एकाध मूलतत्त्व यहाँ स्पष्ट कर दिए जायँ। पहली बात तो यह है कि चित्रलिपि आकृतिजन्य होने के कारण चाक्षुष अनुभूति थी, ध्वनिपरक अथवा श्रोत्रग्राह्य नहीं। उममें आकृतियों का तात्पर्य होने के कारण उसको समझने का प्रयत्न आँखों को करना होता था। परंतु यद्यपि लगता है कि उमें समझने के लिये केवल आँखों को उपक्रम करने पड़ते थे पर था ऐसा नहीं। वस्तुतः चित्रलिपि द्वारा लिखी इज्जत को समझने के लिये आँखों के अतिरिक्त, मत्स्यत उममें कहीं अधिक दिमाग को काम में लाने की आवश्यकता होती थी। उमक टाँ कदा कम जाता था 'बुझा' अधिक जाता था, यानी अक्षरों की गुजाइश बिना उमको पढ़ सकना आसान न था। एक उदाहरण लें—उदाहरण वैसे उम मिस्सी भाषा का नहीं है जो चित्रलिपि में लिखी जाती थी बल्कि भारत यूरोपीय भाषा का है और इसलिये चुना गया है कि इसमें विविध सभ्यताओं के समाहार के अतिरिक्त और उमों के कारण कालक्रमिकता का भी समावेश है—'वर' (शुद्ध प्राचीन तरीक में समस्त 'वरवर') शब्द संस्कृत और भारतीय भी है और भारत यूरोपीय भी। परंतु उमका आरंभ चित्रलिपिकाल में ही हो गया प्रमाणित होता है क्योंकि जिस सार्थक ध्वनि का आज यह शब्द प्रेषक है उसकी सार्थकता वस्तुतः चित्रलिपिक है। 'व' वही है जो 'व' है, जो अपनी प्राकृतिक अवस्था से संस्कार द्वारा संस्कृत 'वट' बना जिसका मतलब है बरगद का पेड़। बरगद की अनंत कैली डालियों और उसकी डालियों से जटाओं का लटक लटक कर भूमि में अंकुरित हो होकर अनंत वट बन जाना एक जगल का

रूप खड़ा कर देना है। यदि बरगद को अमर्यादित अलूनित छोड़ दिया जाय तो वह अकेला ही प्रायः जंगल का रूप धारण कर लेगा। पर उस अकेले वन्य वृक्ष को पर्याप्त अर्थवाहक न समझकर चित्रलिपि में उसको द्विगुण करके दो बार उसका चित्र बनाते रहे होंगे जिसे पढ़कर बोलने वाला व्यक्ति न केवल एक बार बल्कि, जैसा चित्र में लिखा है, दो बार 'बर बर' पढ़ेगा जिसका अर्थ हुआ जंगल और जिसमें अंगरेजी का जागृत्य विशेषण बना 'बारबरिक', जिसका अर्थ अंगरेजी में 'सैवेज' यानी वनैना हुआ। इस उदाहरण का परिवेश बड़ा है क्योंकि यह 'हामी' (हेमेटिक) और दोनों भाषागत परिस्थियों का बोध कराता है। अपने चित्रगत सांस्कृतिक रूप में तो यह 'हामी' है पर ध्वन्यात्मक रूप में 'आर्या' अथवा भारत यूरोपीय और इसका क्रमिक प्रसार पहली से दूसरी स्थिति तक 'सामी' अथवा बाबुली आगूरी माध्यम से हुआ क्योंकि ग्रीक आदि यूरोपीय आर्यजातियों से मिल का सपर्क परोक्ष अथवा अप्रत्यक्ष था, बाबुल आदि का पूर्व की ओर ईरानी भारतीय आर्यों और पश्चिम की ओर ग्रीक आदि आर्य जातियों से अपरोक्ष या प्रत्यक्ष था।

भाषा की चित्रस्थिति किमी न किसी काल बाबुल और सुमेर में भी मिल की ही भाँति अनजानी न थी और उसके प्रमाण भी सर्वथा अनुपलब्ध नहीं। पर निःसन्देह सुमेरी लिपि के हजारों अभिलेखों की प्रारम्भिक लिपि वह बीच की 'विचारात्मक' है जिसे 'इडियोग्रैफिक' कहते हैं और जो लिपि के विकास में चित्राकृतिक स्थिति के बाद ही प्रयुक्त हुई। उदाहरण के लिये उसका एक ऐसा शब्द लें जिसमें आकृति और ध्वनिपरक चिन्तार दोनो निहित हैं। शब्द अग्रजी का ले रहा हूँ जिसमें एक अतर्जातीय लिपि का परिवेश सुलभ हो। 'विक्रम' शब्द का अर्थ है, होना। अगर इस शब्द को चित्रलिपि के बाद की विचारात्मक स्थिति में लिखा जाय तो इसके पिछले अक्षर 'क' को हम चाहे जिस तरह लिखें, इसके पहले अक्षर यानी 'ब' अथवा 'बी' को हम शब्द की मकली के रूप में चित्रित करेंगे, (जिसके लिये अंगरेजी शब्द 'बी' व्यवहृत होता है) और चमत्कार यह कि यद्यपि हम लिखेंगे उसको शब्द की मकली की आकृति में पर पढ़ेंगे 'होने' के अर्थवाले 'विक्रम' के पूर्वाक्षर 'बि' के अर्थ में। अब यह उस स्थिति की ओर संकेत करता है जिसमें चित्र का चान्द्रुष रूप विचार की ध्वनि में श्रोत्रग्राह्य रूप में परिवर्तित हो चला या। अब चित्र न केवल पदार्थों का बोधक था बल्कि पदार्थों के नामों का बोधक था, जिन नामों का प्रयोग उन नामों से भिन्न दशाओं में भी होने लगा था।

चित्र में—चित्रलिपि में—पदार्थ अथवा उसका अंकित रूप स्थावर (स्टैटिक) है, पर भाषा में पदार्थ का वह नाम न केवल ध्वन्यात्मक बल्कि जगम (डिनैमिक) है। अर्थात् नामरूप में, ध्वनिरूप में, चित्रलिपि का पदार्थ, बिना उसकी आकृति की लिपि से हटाए, अन्यत्र और स्वतंत्र रूप से भी, केवल ध्वनि के घोले में भी,

प्रयुक्त होता हुआ सर्वथा विभिन्न पदार्थों अथवा दशाश्रों को व्यक्त कर सकता है। वही चित्रलिपि का 'विचारात्मक' (इडियोमैटिक) सक्रमण है, ध्वन्यात्मक वर्ण की ओर। पहले चित्र है फिर विचार और अंत में वर्ण। वर्ण संकेत है, ध्वन्यात्मक संकेत, लिपि भाषा का प्रतीकात्मक चिह्न। विचार दोनों के बीच की कड़ी है और उस स्थिति की ओर संकेत करता है जिसमें चित्रगत पदार्थ से पदार्थ को छोड़ मात्र उसका नाम, ध्वन्यात्मक भाषागत नाम, लेकर उसे अन्यत्र उसी ध्वनि में, पर नितात भिन्न अर्थ में प्रयुक्त किया गया है। उदाहरण के लिये एक नितात साधारण और घरेलू वाक्य लें—गया गया गया। इसमें पहला 'गया' व्यक्तिवाचक है, दूसरा 'गया' स्थानवाचक है और तीसरा 'गया' क्रियापद है। तीनों तीन विभिन्न पदार्थों और दशाश्रों को व्यक्त करते हैं और यद्यपि उनका सबंध चित्रलिपि अथवा विचारलिपि से नहीं है, उनकी बदलती हुई परिस्थियों को प्रकट करनेवाले सार्थक ध्वनिक्रम का जितना उद्घाटन यह वाक्य करता है उतना अन्य कोई उदाहरण, किसी भाषा का, नहीं करता।

जो बाबुली असूरी अभिलेखपट्टिकाएँ उपलब्ध हैं वे प्राचीन सुमेरी लिपि पर आधारित हैं जिनका प्रारंभिक रूप विचारलिपि के सक्रमण को अंकित करता है। उस रूप में जैसे वृषभ का रूप बदल कर मात्र चिह्न रह गया है, मात्र संकेत, वृषभ का रूप नहीं और वही चिह्न अन्याय में आनेवाली वृषभ ध्वनि को भी सूचित करने लगा है। तात्पर्य यह कि अब आकृति परोक्ष हो गई है और ध्वनि प्रत्यक्ष तथा प्रधान। ध्वनिप्रधान होते ही वर्णक आगम अनिवार्य हो जाता है, ध्वन्यात्मक संकेत अथवा चिह्न का। और यह वर्ण पहले व्यजन के रूप में आता है फिर स्वरात्मक व्यजन के रूप में। उच्चारण की दशा में कोई व्यजन निःसंदेह स्वरविरहित नहीं हो सकता, यह प्रायः स्वतः सत्य है। पर स्वरविरहित व्यजन लिपि में अस्तित्व रखता है यह न केवल तर्कसत्य है पर प्रमाणसत्य भी। वस्तुतः स्वरमिश्रित व्यजन का सुमेरी लिपि में सर्वथा अभाव है। वहाँ स्वर का अस्तित्व निश्चय है पर मात्र उसके उच्चारण में, लिखावट में वह व्यजन मात्र है। जैसे, यदि 'काल' लिखना हुआ तो केवल 'क' और 'ल' ही लिखा जायगा जिसको चाहे हम आज स्वाभाविक ही 'कल' पढ़ने की गलती कर सकते हैं पर सुमेरी अथवा बाबुली बोलनेवाला उसे 'कल' न पढ़कर 'काल' ही पढ़ेगा, यद्यपि 'क' और 'ल' मात्र के अंतर में गर्भावृत्त स्वर के सभी रूप विद्यमान हैं—अ, आ, इ, ई, उ, ऊ, ए, ओ, औ, सभी। वही कारण है कि सुमेरी, बाबुली, असूरी, फिनीकी, इब्रानी के ही क्रम में अततः विकसित होनेवाली अरबी लिपियों में भी आरंभ में इन स्वरों का अभाव था जिनकी पूर्ति ईरानियों की भाषा फारसी के प्रभाव से 'जेर', 'पेश' आदि के स्वरचिह्नों द्वारा की गई। पर यह न भूलना चाहिए कि ईरानी आर्य थे, फारसी आर्यभाषा थी, और

कि स्वर का लिपियों में विन्यास आर्य भाषाओं की एक विशेषता थी। आर्य ग्रीकों ने जब फिनीकी इब्रानी से प्राचीन सुमेरी बाबुली लिपि के आधार पर अपनी आर्य लिपि बनाई तो उसमें विशेष रूप से स्वरों की वृद्धि की और उलटकर दाहिने से बाएँ की जगह बाएँ से दाहिनी ओर को अपनी नई अथवा मात्र सीखी लिपि को लिखना आरम्भ किया।

यह तो हुआ लिपि की सत्ता का इतिहास, अब उसके साम्राज्य की परिधियों पर कुछ विचार करें। सुमेरी लिपि का साम्राज्य इतना विस्तृत है, उसके ओर छोड़ इतनी दूर तक फैले हुए हैं कि कहा जा सकता है कि (आज भी किसी न किसी रूप में प्रयुक्त होनेवाली) चित्रलिपियों को छोड़, संसार में प्रयुक्त होनेवाली आज की समस्त लिपियाँ मूलतः सुमेरी हैं, उसी मूलाधार से विविध जातियों द्वारा विकसित हुई हैं। दबला फरात नदियों के मुहानों पर फ़ारस की खाड़ी के तीर और उन नदियों की धाराओं के तट के प्राचीन ईराकी नगरों में सुमेरी सस्कृति फली फूली जो कम से कम सामी न थी, यद्यपि उसके आर्य होने के भी कत्तई प्रमाण नहीं मिलते, बल्कि विरोधी तत्व ही मिलते हैं। ईसा पूर्व तृतीय सहस्राब्दी के आरम्भ में सामी बाबुलियों ने जब गैरसामी सुमेरी के नगरों को जीत लिया तब, अपने पास जीवन का कोई दर्शन न होने के कारण, उन्होंने समूची सुमेरी सभ्यता को उसकी लिपि और देवनाओं के साथ अपना लिया। सुमेरी भाषा तो उन्होंने छोड़ दी, भाषा उन्होंने अपनी बाबुली ही रखी, पर समूची सुमेरी लिपि का वे अपने अभिलेखों में प्रयोग करने लगे। चूँकि यह संभव न था कि एक समूची सस्कृति को स्वायत्त करते हुए उसकी भाषा को छोड़, मात्र उसकी लिपि को लिया जाय, लिपि के साथ साथ भाषा के कुछ अश्यों का आबाना अनिवार्य था। बाबुलियों को मानव जाति का प्रथम कोश — सुमेरी बाबुली समानार्थक शब्दों की एक लंबी सूची — समानांतर स्तंभों में प्रस्तुत करना पड़ा।

बाबुली लिपि को उस संस्कृति के साथ साथ उन असुरों ने ले लिया, जो दबला फरात के उपरले द्वाब में बाबुली सभ्यता के उत्तर में रहते थे, जिनकी जाति का नाम 'असुर' था, देवता का नाम 'असुर' था, राजधानी का नाम 'असुर' था— जिसकी खुदाइयों से अनंत भग्नावशेष हाल में प्राप्त हुए हैं। असुर कालांतर में न केवल बाबुली साम्राज्य के स्वामी हुए बल्कि दक्षिणी रूस, आरमीनियाँ, तुर्की, ग्रीस पर्यंत पश्चिम, फिनीकिया, इसरायल, मिस्र, अरब और ईरान के समूचे भूखण्ड के अधिकारी हो गए। जहाँ जहाँ असूरियों अथवा असुरों का साम्राज्य पहुँचा वहाँ वहाँ इस सुमेरी लिपि की सत्ता का भी विकास हुआ जिसकी लिखावट के कीलाकृतिक, कीलाचार, क्यूनीफार्म (अर्थात् कील अथवा खूँटे की आकृति) आदि अनेक मास पड़े और जिससे लिखी पत्रिकाएँ सभ्यता में दूर दूर के सम्राज्यों में आज अटी पड़ी हैं। उनका संक्षेप इतिहास के पहले पुराविद् असुरी सम्राट असुरबनिपाल ने सातवीं

कहीं ईशवी पूर्व में अपनी राजधानी निनेवे के ग्रंथामार में किया जिसकी अनंत संख्या फिखली खुदाहर्वों में आज के मानव को पैटुक दाय के रूप में प्राप्त हुई है।

वह लिपि दाहिने से बाएँ को लिखी जाती थी अथवा कभी कभी दाहिने से बाएँ एक पक्ति, फिर बाएँ से दाहिने, दूसरी पक्ति और फिर दाहिने से बाएँ तीसरी—इसी क्रम से—जिसे लान्छणिक रूप से पश्चिम के विद्वान् 'ब्रुस्रोफेदन' कहते हैं। इस लिपि का असूरी उपयोग तो ई० पू० सातवीं सदी तक चलता रहा, जिसके प्रभाव से भारत मुहम्मद के प्रादुर्भाव के लगभग हजार वर्ष पूर्व दक्षिणी अरब में सुमेरी असूरी लिपि में अभिलेख लिखे जाते रहे। पर ईसवी पूर्व तृतीय सहस्राब्दी से छठी सदी तक जो दजला और फरात नदियों के बीच इस लिपि का विकास हुआ उस कालक्रम के समानांतर ही अन्य जातियों—सामी और गैरसामी—की लिखावटें भी इसी के संयोग से बनती, वस्तुतः मात्र यही स्थानीय विशेषताओं के साथ, प्रयुक्त होती रही। ईसा पूर्व १७वीं से १०वीं सदी तक एशिया के उस पश्चिमी जगत् पर सत्कारुढ यूरोपीय आर्य खत्तियों (हिटाटस्) ने भी उसी लिपि का अपनी आर्य भाषा के अभिलेख लिखने में उपयोग किया। उनकी प्राचीन राजधानी के परवर्ती स्थान बोगाज़कोई से जो हजारों पट्टिकाएँ मिली हैं वे इसी लिपि में लिखी गई थीं। इन्हीं में भारतीय आर्यों के सक्रमण पर प्रकाश डालनेवाली वह पट्टिका भी है जो खत्तियों और मितत्रियों का युद्धातक संघिपट्ट है जिसमें ऋग्वैदिक देवताओं—इंद्र, वरुण, नासत्यौ (अश्विनीकुमार)—के नाम सच्ची देवताओं के रूप में खुदे हैं। इसी लिपि में खत्तियों की रानी ने अंतर्जातीय कानून और शांति का पहला आधार प्रस्तुत करते हुए युद्ध को रोकने के लिये अपना पत्र मिस्र के फराऊन को लिखा था और इसी लिपि में फराऊन ने उसे उत्तर दिया था। इसी लिपि का उपयोग आज के आर मीनियों के प्रतिनिधि नगर येरेवान के प्राचीन पूर्ववर्ती उरान् (जिसकी नामध्वनि आज भी उत्तर पूर्वी तुर्की के पर्वत 'अरारात' में सुरक्षित है) के राजवंश करते थे। पश्चिम और दक्षिण में उसी लिपि का व्यवहार फिलिस्तीन के यहूदी इस्त्रायलियों ने किया और अपनी इब्रानी भाषा को उसी प्राचीन सुमेरी बाबुली लिपि के विकसित रूप में लिखा जो बायबिल की पुरानी पोथी के मूल पंचवर्ग (पैतुख) के सरक्षण में प्रयुक्त हुई।

इब्रानी भाषा को सुमेरी बाबुली लिपि में लिखनेवाली यहूदी जाति एक धारा थी, जिसकी दूसरी धारा फिनीकी (फिनीशियन) कहलाई जिसने भूमध्यसागरवर्ती समूची चतुर्दिक भूमि पर अपनी सांस्कृतिक राजनीतिक प्रभुता कायम की। जिस प्रकार आधुनिक जगत् में इस्त्रायली यहूदियों की विस्त के क्षेत्र में तृती बोलती रही है उसी प्रकार प्राचीन काल में एशिया के पश्चिमी, अफ्रीका के उत्तरी और यूरोप के दक्षिणी संसार में फिनीकियों का सदियों बोलचाला रहा। उन्होंने ही मानव इतिहास के पहले चिके चलाए और बैंकिंग का निर्माण कर 'हुंडी' और 'चेक' प्रचलित किए और

उनका यह समूचा व्यावसायिक व्यापार सुमेरी बाबुली लिपि में ही होता था जिस लिपि को ग्रीकों ने 'फिनीकी' कहा। फिनीकियों की शक्ति और सस्कृति के केंद्र तब भूमध्यसागर के पूर्वी तट पर बसे तीर और सोदोम थे, उसके दक्षिणी तट पर बसा यह कार्थेज था जिसने रोम की सत्ता को उठने न दिया और जिसके और रोम के बीच प्रथम तीन सदियों वह युद्ध चलता रहा जिसका अंत जामा के मैदान में हुआ जिसके यहूदी नायक हानिबाल को अंत में पूर्व के ग्रीक नगर में जहर में घूँट पीकर मरना पड़ा।

इसी फिनीकी माध्यम से इरानी वर्णपरंपरा अपने सुमेरी बाबुली आधार से उठकर ग्रीक आर्यों की वर्णमाला बनी जो न केवल अब आर्य सभ्यता में आई और ग्रीक महाकाव्यों तथा अन्य साहित्यों के सरक्षण का आधार बनी बल्कि यूरोप और अमरीका में प्रयुक्त होने वाली (रेड इंडियनों, मायन, इंडो आदि की चित्रलिपि को छोड़) समस्त लिपियों की जननी बनी। इस सुमेरी बाबुली लिपि की दूरवर्ती ग्रीक दुहिता से ही प्रजनित ग्रीस से रूस पर्यंत समस्त पूर्वी यूरोपीय लिपियाँ प्रचलित हुईं और पश्चिम में इनुस्की (फिनीकी का ही एक रूप) के संयोग से इसके एक दूसरे रूप (रोम के जनपद में, पश्चिमी यूरोप में) रोमन लिपि का विकास हुआ, जिसमें आज सभी पश्चिमी भाषाएँ लिखी जा रही हैं और जिसके भारत में देवनागरी के स्थान पर प्रयोग के लिये कुछ विद्वानों ने अनुचित समति दी है।

सुमेरी बाबुली का वह रूप 'अरमई' कहलाया जिसका प्रयोग अपनी विधि से ईरानी सम्राटों, दास आदि ने किया। अरबी के अतिरिक्त फारसी लिपि ग्रीक आर्यों की अरमई में लिखी गई। इसका एक रूप उस 'खरोष्ठी' में विकसित हुआ जिसका प्रयोग न केवल अशोक ने अपने शिलालेखों में पश्चिमोत्तर साम्राज्यभागों में किया बल्कि जिसे उसके उत्तरवर्ती भारतीय ग्रीकों, पहलवों और कुषाणों की भी प्रभूत सरक्षा मिली और जो सुमेरी बाबुली से निकली अन्य लिपियों की भाँति ही दाएँ से बाएँ को लिखी जाती थी। प्राचीन कीलाक्षरों की पद्धति से लिखते समय जो उसके अक्षरों की ऊपर चौड़ी और नीचे नुकीली आकृति हो जाया करती थी उससे इसका 'खर' अथवा 'ऊँट' के रूप का दूर का आभास हो जाना आश्चर्यजनक न था। वही आभास इसके नाम का कारण बना। भारत में प्रयुक्त होनेवाली—सैंधव सभ्यता की चित्रलिपि के अतिरिक्त—मात्र दो लिपियों में एक 'खरोष्ठी' थी जो असंदिग्ध रूप में सुमेरी बाबुली से विकसित मानी जाती है और जिसका ईरानी में पूर्ववर्ती रूप वह था जो दारा के बेइस्तून तथा नखशाएफस्तम के अभिलेखों की 'अरमई' में प्रयुक्त हुआ था। उसी की सहायता से अस्तरी अथवा उसकी पूर्ववर्ती सुमेरी बाबुली लिपियाँ, रालिफन आदि के उद्योग से, १६वीं सदी में पढ़ ली गई।

भारत की दूसरी मात्र लिपि 'ब्राह्मी' है जिससे, गुप्त काल की शंख लिपि की

छोड़ सोच, समस्त उत्तर दक्षिण में सदियों के कालप्रसार के बीच प्रयुक्त होनेवाली लिपियाँ निकली हैं और देवनागरी जिसकी कनिष्ठतम पुत्री है। यह ब्राह्मी लिपि और इससे निःसृत भारत की सभी लिपियाँ, अरमई आदि के विपरीत, ग्रीक रोमन की ही भाँति, बाएँ से दाएँ को लिखी जाती हैं। प्रश्न यह होता है कि ब्राह्मी — भारतीय लिपियों की आदिम भारतीय जननी—देशज है अथवा विदेशज ? बाएँ से दाएँ लिखने की पद्धति लिपियों के विपरीत प्रजनन को प्रमायित नहीं करती, यह उस ग्रीक दृष्टांत से सिद्ध है जिसने दाएँ से बाएँ लिखी जानेवाली इब्रानी फिनीकी वर्णमाला को लेकर उसे बाएँ से दाएँ लिखना शुरू कर दिया था। उस स्थिति को यदि हम हृदि धरे रखें तो ब्राह्मी के समुदय और विकास के संबंध में हमारा निर्णय सुगम हो जाय।

जैसा बूद्धर ने बताया है, इसमें संदेह नहीं कि ब्राह्मी के अनेक अक्षर सुमेरी बाबुली अथवा 'अरमई' से मिलते हैं। मात्र इस एकरूपता के संयोग से निःसंदेह एक लिपि का दूसरी से प्रादुर्भाव तो सर्वथा नहीं माना जा सकता—यद्यपि उसका प्रभाव माना जा सकता है—पर इस पृष्ठभूमि के साथ इस संबंध की अन्य परिस्थितियों का अध्ययन किया जा सकता है जिसके सदभं का निष्कर्ष, कुछ अज्ञब नहीं, ब्राह्मी को सुमेरी बाबुली के प्रधान तने से निकली प्रशाखा प्रमायित कर दे।

लिपि विकसित होती है मूल से अथवा मूललिपि से निकली उसकी शाखाओं प्रशाखाओं से सीखी जाती है। ब्राह्मी बाहर से सीखी गई अथवा इस देश में ही विकसित हुई, इसपर विचार करने के लिये उसके प्रयोग के इतिहास का निर्देश अनिवार्य हो जाता है। इस देश में ब्राह्मी के उपयोग के जाने हुए सबसे पहले प्रमाणों से कम से कम हजार वर्ष पहले सिंधुसभ्यता में एक चित्रलिपि प्रचलित थी जो उस सभ्यता के साथ ही मिट गई। यदि वह सर्वथा मिट न गई होती तो विकास के उसके कोई न कोई रूप मिस्रानी चित्रलिपि से निःसृत 'हिरेटिक' अथवा सुमेरी बाबुली से निःसृत विचारात्मक (इडियोग्रैफिक) आदि विकासोन्मुख रूपों के दर्शन उसमें निश्चय होते जिनकी अतिम कड़ी के रूप में ही किसी देशज भारतीय लिपि का उदय विकासक्रम से समभव था। ईसा पूर्व सातवीं-छठी सदी के पूर्व प्रयुक्त होनेवाले इन सैंधवी लिपिरूपों का तो सर्वथा अभाव है ही, ब्राह्मी के किसी आदिम रूप का भी ७वीं सदी ई० पू० से पहले इस देश में प्रचलित होने का प्रमाण नहीं मिलता। और लिपि किसी भी स्थिति में एकाएक किसी मेधा द्वारा उत्पन्न नहीं हो सकती। यदि वह देशज है तो उसके विकास के प्रमाणों का अस्तित्व होगा ही। कुछ से पहले, ईसा पूर्व छठी सदी से पहले, वस्तुतः ब्राह्मी के उपयोग का प्रमाण उपलब्ध नहीं। स्वयं बुद्ध की मृत्यु पर उसके अस्थिवाही पात्रों पर दो चार शब्दों में ही लिखी इबारत उपलब्ध हुई है। इससे प्रकट है कि लिपि का इस देश में साधारण प्रयोग अभी न हुआ था और उस साधारण प्रयोग के आधार कारण अशोक के वे शिलालेख थे

चिनका आरंभ न केवल दारा के अभिलेखों के अनुरूप अशोक करता है बल्कि उन्हीं की तरह बड़े बड़े अभिलेखों का भी वह श्रीगणेश करता है, जैसे उन स्तंभों के निर्माण का भी जो प्रकृत रूप से सिंधु पंजाब पर्यंत साम्राज्य के अधिकारी ईरानी सम्राटों और उनसे पहले अस्सुरी सम्राटों, उनसे भी पहले बाबुली सम्राटों (हम्मुराबी का विशद विधान स्तंभ पर ही २०वीं सदी ई० पू० में खुदा) और उससे भी पहले मिस्री फराऊनों ने खड़े किए थे। उत्तर पश्चिम के उन जनपदों में अशोक द्वारा अरमई लिपि खरोष्टी का उपयोग भी उस संपर्क और मूलाधार की ओर प्रभूत सकेत करता है।

अब यदि ब्राह्मी लिपि की ईसवी पूर्व षठी सदी के पहले की विकासमजिलें नहीं मिलती और उस सदी में वह लिपि एकाएक इस देश में उपयुक्त होने लग जाती है तो क्या इससे यह निष्कर्ष युक्तिसंगत न होगा कि ब्राह्मी इस देश में जनमी नहीं, उस काल विदेशों से सीखी गई थी जब हम बहुत कुछ विदेशों से सीख रहे थे? तब न केवल असुरों का प्रताप मानव सभ्य जगत् पर तप रहा था बल्कि उनके मंदिर और महल अन्य राष्ट्रों के वास्तु स्थापत्य के प्रमाण बन रहे थे, वह परंपरा भी बन रही थी जब मय जैसे असुरों ने इस देश में, न केवल युधिष्ठिर के राजप्रासाद को बल्कि समूची वास्तुशैली को प्रभावित किया। आश्चर्य का स्थान नहीं होना चाहिए वस्तुतः यदि हमें नागर शैली के मंदिरों के विमान का भारतैतर रूप मात्र असुरियों के मंदिरों के भग्नावशेषों में मिले। यह वही काल था जब असुरों की शक्ति का प्रभाव 'अष्टाध्यायी' के सूत्र तक में उनकी ओर सकेत करते हुए वैयाकरण पाणिनि ने माना और 'असुर' शब्द की न्युरपत्ति 'असवः इति प्राणा.' द्वारा सचलित हुई। सुमेरी बाबुली 'बाल' शब्द का प्रयोग इब्रानी, अरबी, फारसी के माध्यम से, अथवा उसके भी बहुत पूर्व 'सबसे ऊपर वाला' के अर्थ में संस्कृत में चाहे जब भी आ गया हो, इसमें संदेह नहीं कि वात्स्यायन द्वारा पहले पहल सौंदर्य और रसशास्त्र में इस अर्थ में 'कला' शब्द का प्रयोग अस्सुरी ईरानी भारतीय संपर्क के इसी काल में हुआ जब असुरों के प्रधान नगर तथा परकोटेवाली राजधानी (जिससे अरबी फारसी 'किला' या हिंदी 'किला' शब्द निकला और जिसका निर्माण ईसा पूर्व १३६५ में ही हो गया था) 'कला' के भग्नावशेष स्वयं असुरियों ने खोदकर समसामयिक जगत्को प्रदर्शित कर दिए। क्या संभव नहीं कि तभी ब्राह्मी का उदय भी इस देश में अन्यत्र से सीखकर ग्रीक आदि की ही पद्धति में उसकी लिखावट दाहिने से बाएँ की जगह बाएँ से दाएँ कर उसका उपयोग देश में किया गया हो?

इस प्रकार हमने लिपि की सार्वभौम सत्ता देखी, उसके साम्राज्य के दिग्दर्ता छोर देखे। धर्म के अनेक आंदोलनों के आरंभ की भाँति ही लिपि की उद्गम-भूमि भी एशिया ही थी, यद्यपि उसके वृद्ध की एक कलम अफ्रीकी मिस्र में भी लगी और बढ़कर फैली।

बलभद्र मिश्र का नवोपलब्ध ग्रंथ रसविलास

भगीरथ मिश्र

बलभद्र नाम के कई कवि मिलते हैं। इन सबमें प्रसिद्ध आचार्य केशवदास के बड़े भाई बलभद्र मिश्र हैं। अन्यो का तो केवल नाम या साधारण परिचय ही उपलब्ध है। केशवदास की कविप्रिया के विवरणानुसार श्रीद्विजा के राजा मधुकरशाह द्वारा समानित पंडित काशीनाथ के बड़े पुत्र बलभद्र मिश्र थे। इनसे छोटे थे केशवदास और कल्याणदास। बलभद्र मिश्र सनाढ्य ब्राह्मण तथा बड़े बुद्धिशाली थे। मधुकरशाह इनसे पुराण सुना करते थे।^१ यह पुराण सुनाने की वृत्ति इनके पितामह कृष्णदत्त को राजा रुद्रसाह ने दी थी और इन्हे परंपरा से प्राप्त हुई थी। इनके पितामह और पिता दोनों ही संस्कृत के विद्वान् पंडित तथा व्याकरण और कर्मकांड के विशेषज्ञ थे।^२ कविवर बलभद्र ने भी अपने पंडितवंश की परंपरा के अनुरूप ही भागवतभाष्य, हनुमन्नाटक की टीका, गोवर्द्धनसतसई की टीका, बलभद्री व्याकरण आदि ग्रंथ रचे। हिंदी साहित्य के अतर्गत उनकी ख्याति इन ग्रंथों से नहीं, वरन् उनके नखशिख नामक ग्रंथ से है जिसकी परंपरा में यद्यपि अनेक नखशिख और अंगदर्पण आदि ग्रंथ लिखे गए, परंतु बलभद्र के ग्रंथ की विलक्षणता सर्वमान्य रही। 'दूषणविचार' नामक एक और ग्रंथ का उल्लेख उनके नाम से मिलता है। केशवदास और बलभद्र दोनों ही में यह मौलिकता है कि इन्होंने किसी ग्रंथ के आधार पर नहीं लिखा, जैसा कि परवर्ती रीतिकालीन आचार्यों ने किया है। इन्होंने नवीनता लाने का प्रयत्न किया है।

यहाँ पर जिस ग्रंथ की चर्चा हम कर रहे हैं, वह है 'रसविलास'। इनके रचे ग्रंथों की सूची में किसी इतिहासकार ने अभी तक इस ग्रंथ का उल्लेख नहीं किया है, परंतु इसकी शैली, कवित्व और विवेचन से ऐसा जान पड़ता है कि यह इन्हीं बलभद्र मिश्र का रचा ग्रंथ है। 'रसविलास' प्रधानतया भाववर्णन का ग्रंथ है, परंतु लेखक ने इसे महाकाव्य की सजा प्रदान की है। प्रत्येक प्रकरण के अंत में 'इति श्री रस-

१. कविप्रिया २, खंड १२, १६।

२. रामचंद्रिका।

विलास महाकाव्य' पद का कथन है जो उपर्युक्त धारणा की पुष्टि करता है। यहाँ पर बलभद्र की महाकाव्यसंबन्धी धारणा प्रचलित धारणा से भिन्न जान पड़ती है। संभवतः वे विविध भावों का वर्णन करनेकाले ग्रंथ को ही महाकाव्य कहना चाहते हैं, जैसा कि 'रसविलास' स्वयं है। परंतु यह धारणा मान्य नहीं है।

रसविलास के मंगलाचरण में विष्णु, गणेश और सरस्वती की वंदना की गई है। उसके बाद ग्रंथरचना का प्रस्ताव इस प्रकार है —

संचारी थार्द-ललित, सात्त्विक भाव विभाव ।

बरनौ बिबिध विलास रस, दे सरसुती पसाव ॥ ५ ॥

साथ ही अपने ग्रंथ की प्रशंसा में बलभद्र जी का कथन है —

पूषन भूषन दिवस को, निसि भूषन ससि जानि ।

भूषन रसिक सभानि को, रसविलास कवि मानि ॥ ६ ॥

'रसविलास' में भावों के वर्णन, सख्या और क्रम आदि में नवीनता दीखती है। जिस प्रकार केशवदास की कविप्रिया और रसिकप्रिया की वर्णनपरिपाटी, परबती काव्यशास्त्र के हिंदी ग्रंथों में नहीं अपनाई गई, उसी प्रकार 'रसविलास' की परिपाटी भी आगे के आचार्यों ने दूसरे ढंग से ग्रहण की। इसमें बत्तीस संचारी, आठ सात्त्विक बीस ललित और नौ स्थायी भावों का वर्णन है। इसके पश्चात् विभाव का वर्णन फिर विलक्षणता और नवीनता लिए हुए है। इनके ललित भावों के अंतर्गत कुछ हावों और दो संचारी भावों का उल्लेख किया गया है। संचारी भावों के नाम ये हैं— निर्वेद, र्लानि, शंका, असूया, मद, भ्रम, आलस्य, दीनता, चिंता, मोह, धृत, स्मृति, ब्रीडा, चपलता, हर्ष, आवेग, जङ्गल, गर्व, विषाद, श्रौत्सुक्य, निद्रा, अपस्मार, स्वप्न, अवबोध, अमर्ष, उन्नता, मति, व्याधि, उन्माद, त्रास, वितर्क, अवहित्या। यह क्रम भानुदत्त की रसतरंगिणी तथा रुद्रभद्र के शृंगारतिलक से मिलता है, केवल सख्या में अंतर है।

संचारी भावों की सख्या ३२ ही रखी गई है। ३३वाँ संचारी ईर्ष्या इस सूची में नहीं है। ईर्ष्या और छल को इन्होंने अपनी नवीन भावकोटि 'ललित भाव' के अंतर्गत रखा है। इस संबंध में बलभद्र जी की मान्यताएँ विलक्षण हैं। उनका कथन है —

अष्टभाब सात्त्विक कहे, संचारी बत्तीस ।

अथ कवि कहे बषानि कै, ललित भाव हैं बीस ॥ ५७ ॥

संचारी बत्तीस कहकर ३३वें ईर्ष्या संचारी को न रखने का कोई कारण इन्होंने नहीं दिया। सात्त्विक भावों का वर्णन मान्य पद्धति पर ही है, परंतु बीस ललित भाव जैसे

कवि की कल्पना से जान पड़ते हैं। बीस ललित भावों के नाम ये हैं — उपालम्भ, स्वयंप्रसन्न, प्रतिभेद, अभिसंधिता, विभ्रम, उद्वेग, ईर्ष्या, खेद, लीला, क्लिष्टकिंचित्त, परिताप, हेला, बिडबोका, चाट, कुट्टमेल, मोहाइल, व्याज, प्रलाप, विकार, कुल । इनमें दो संचारियों के भीतर रखे जा सकते हैं, आठ हावों के भीतर आ जाते हैं, परंतु शेष कवि के द्वारा जोड़े हुए जान पड़ते हैं। कवि ने इसी कारण से इन्हें हाव न कहकर सब को 'ललित भाव' की संज्ञा दी है। ये सात्विक भावों के समान स्वयं-प्रेरित और अनायास नहीं, वरन् सायास होने के कारण संभवतः इस रूप में रखे गए हैं, फिर भी इस वर्ग को मान्य और समीचीन नहीं कहा जा सकता है।

इसके बाद स्थायी भावों का वर्णन भी परंपरागत रूप में है। इन्होंने लुगुप्सा को निंदा नाम दिया है, परंतु लक्षण वैसे ही हैं। केवल नाम की नवीनता है।

विभावों के वर्णन में फिर विलक्षणता के दर्शन होते हैं। इस प्रसंग के भीतर बलभद्रजी ने प्रतिभाव, सुभाव, काकु, व्यग्य, अन्योक्ति, संभव, विभाव, कलहातरित, लुगुति, अनप, अभाव, सुषसंधित आदि का वर्णन किया है। इस प्रसंग के अंतर्गत अनुभाव, मान, उद्दीपन विभाव आदि के वर्णन भी आ गए हैं। अन्योक्ति भाव का लक्षण —

बात कहै मिस और के, मन में औरे कानि ।

डोऊ भाव लगै भले, सो अन्योक्ति जानि ॥ ६७ ॥

उदाहरण —

जलही ते सपजै जलज बलिभद्र कहि

जलही ते जीवत बसन बासी जल के ।

जल सो लियै न भीजै नेकहु जल के रस,

काहु के न बस जेते जीव जल थल के ।

कोमल अमल अति सुंदर सुगंध बासु

पूषन सों प्रीति है सुभाव ऐसे बल के ।

जिनके कमलनैन नाम कहियतु आली

तिनमें सकल गुन जानियो कमल के ॥ ७४ ॥

रसों का अलग विवेचन रसविलास में नहीं है। कुल ग्रंथ ५ विलासों में समाप्त है। वैज्ञानिकता एवं मान्य शास्त्रीय परंपरा की दृष्टि से रसविलास महत्वपूर्ण एवं प्रतिष्ठित ग्रंथ नहीं कहा जा सकता। परंतु इसके वर्गीकरण आदि को देखकर कवि की स्वच्छंद मौलिकता का आभास मिलता है। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, इस परंपरा को लेकर आगे रीतिकालीन काव्यशास्त्रीय ग्रंथ नहीं लिखे गए।

रसविलास कवित्व की दृष्टि से उत्कृष्ट है। उदाहरण के छंद लेखक की कवित्वप्रतिभा के पुष्ट प्रमाण समुपस्थित करनेवाले हैं। इनके ग्रंथ नखशिख में बहाँ अप्रस्तुतयोजना की आलाकारिक एवं कल्पनापूर्ण छटा देखने को मिलती है, बहाँ रसविलास में सुंदर एवं ललित भावपूर्ण छंद हैं। यह बात कवि के द्वारा प्रस्तुत कुछ उदाहरणों से स्पष्ट है। दैन्यभाव का उदाहरण —

फिर चित्तवनि में फिरायो मन फिरकी लौं,
चित्तु चकडोरी कीनीं मृदु मुसकाय कैं ।
छोरि डारयो लाज सों लपेट्यो हुतो बलिभद्र,
भौरा लौं भ्रमायो जीव-बाँसुरी बजाय कैं ।
हौं तो भई दीन बनसी हे लै लै मीन जैसे,
कीनी डगडोल तोल लोचन डुलाय कैं ।
गुन को गरब गयो जोबन को जोर नयो,
रूप को गुमान हयो ढोटा नंदराय कैं ॥ ८ ॥

रसविलास की भाषा चलती हुई टकसाली एवं प्रवाहयुक्त ब्रजभाषा है जिसमें इनकी अप्रस्तुत योजना भाव को सहज रीति से उद्घाटित करती है। छंदों की गति भी सहज आकर्षण से युक्त है। यहाँ चुने हुए कुछ उदाहरणों में ही नहीं, बरन् सर्वत्र ही। मोह का उदाहरण द्रष्टव्य है —

नैननि ओप बड़ी बलिभद्र, मनो बिरवा जल सीचत रोझौ ।
अंतर प्रीति को दीप दिपै, जग बात भरोखनि भौंकि सु जोझौ ।
त्यौं प्रगटी डर मे हित की द्यति ब्यों गुन लाल फटीक मों पोझौ ।
भेद रझो न मिल्यौ मन मों मनु यो मनमोहन सों मनु मोझौ ॥१०॥
यहाँ पर 'नात' शब्द श्लिष्ट है और इसका सुंदर प्रयोग हुआ है।

उपर्युक्त उदाहरणों से यह स्पष्ट है कि बलभद्र का रसविलास काव्य की दृष्टि से सुंदर ग्रंथ है। इसका रचनाकाल ग्रंथ में उल्लिखित नहीं है, परंतु यह संवत् १९४० के आसपास होना चाहिए, क्योंकि इसके पश्चात् केशव के ग्रंथों, कविप्रिया और रसिकप्रिया, का रचनाकाल आता है जिनका इस ग्रंथ पर कोई प्रभाव नहीं है।

*

श्रीवल्लभाचार्य की राधा

गोवर्धननाथ शुक्ल

महाप्रभु वल्लभाचार्य ने पूर्व राधा की चर्चा अनेक पुराणों में होती हुई अनेक सांप्रदायिक आचार्यों से स्पष्ट हुई है, यहाँ उसके विस्तार की आवश्यकता नहीं। भक्त्याचार्यों में महाप्रभु वल्लभ एवं महाप्रभु चैतन्य सबसे परवर्ती हैं। अतः इन दो महानुभावों को राधाविषयक साहित्य की संपूर्ण निधि त्रिरासत में मिली थी। अतः राधा के व्यक्तित्व के विकास में इन दोनों आचार्यों ने अपने संपूर्ण भावयोग का विनियोग कर दिया है। उसी का परिणाम था कि अष्टछाप के सभी कवियों ने राधा की खूब चर्चा की है। विशेषकर भीमद्भागवत के दशम स्कंध की अनुक्रमणिका सुननेवाले वल्लभ के दोनों शिष्य सुर और परमानन्ददास ने तो अपने विरह और मिलन गीतों में राधा को प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष दोनों रूपों में रखा है।

यह तो सर्वविदित ही है कि श्रीमद्भागवत पुष्टिमार्ग के प्रमाणचतुष्टय के अंतर्गत है और उसका प्राणभूत ग्रंथ है। संप्रदाय में इसकी मान्यता संप्रदाय के परमाराध्य श्रीनाथजी के तुल्य ही है। आचार्य के प्रसिद्ध ग्रंथ 'तत्त्वदीपनिबन्ध' के श्रीमद्भागवतार्थ प्रकरण में स्पष्ट कहा—

इतीदं द्वादश स्कंध पुराणं हरिरेव सः ।
पुरुषं द्वादशत्वं हि सकथौ बाहू शिरोन्तरम् ॥
हरनौ पादौ स्तनौ चैव पूर्व पादौ करौ ततः ।
सकथौ हस्तस्ततश्चैको द्वादशश्चापरः स्मृतः ।
उत्क्षिप्त हस्तः पुरुषो भक्तमाकारयत्युत ॥

तात्पर्य यह कि संप्रदाय के आराध्य श्रीनाथजी एव उनकी वाङ्मयी मूर्ति श्रीमद्भागवत में कोई तात्त्विक अंतर नहीं, इसी लिए संप्रदाय के प्रत्येक अनुरागी को नित्य भागवतपाठ का आदेश है। घर वार्ता में आया है कि भागवत के नित्य पाठ के कारण गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी को नित्यकर्म एव भोजनादि में विलंब हो जाता था। अतः आचार्य ने भागवत के साररूप 'पुरुषोत्तमसहस्रनाम' की रचना कर दी जिससे कि थोड़े ही समय में श्रीमद्भागवत का समग्र पाठ हो जाय। दूसरे शब्दों में यदि यों कहें कि 'पुरुषोत्तमसहस्रनाम' श्रीमद्भागवत के स्कंधों की क्रमिक सूची है तो

अत्युक्ति न होगी। पुरुषोत्तमसहस्रनाम में संपूर्ण भगवत् का लीलाक्रम है। अतः परं दशमस्कन्धीय नामानि के द्दर्शने श्लोक में आया है—

कृष्ण भाष तयाप्त विश्वगोपी भाषित वेष धृक्।

राधा विशेष सभोग प्राप्त क्षोष निवारकः ॥ पु० स०

ध्यान देने की बात है कि दशम स्कन्ध का यह वही स्थल है जहाँ श्रीमद्भागवत में राधा शब्द के संकेत पाने की बात विद्वानों ने कही है। यहाँ तक कि अग्नेज विद्वान् जे० एन० फर्गुहर ने लिखा है—

‘वी हैव सीन इन द भागवत पुराणा, देअर इज ए गोपी हूम कृष्ण फेवर्स सो मच ऐज टु वाडर पिथ हर एलोन, ऐंड दैट दि रेस्ट आव् दि गोपीज समोइज दैट शी मस्ट हैव वर्शिण्ड कृष्ण विथ पिक्यूलियर डिवोशन इन ए प्रिवियस लाइफ टु हैव वन् हिज स्पेशल फेवर। दिस सीम्स टु बी द सोर्स हेंस राधा कम्स फ्राम द रूट इन द सेंस आव् कसिलिएटिंग, प्लीजिंग। शी इज दस प्लीजिंग वन (रावृ)। इन ह्वाट बुक शी फर्स्ट अपियर्स इज नाट येट नोन।’^१

भागवतकार यों संकेत देते हैं—

अनयाऽऽराधितो नूनं भगवान् हरिरीश्वरः।

यन्नो विहाय गोविंदः प्रीतो यामनयद् रहः ॥

भा० द० स्क० अ० ३०, श्लोक २८।

वस्तुतः पुरुषोत्तमसहस्रनाम अक्षरशः भीमद्भागवत का सारांश है। अतः उसमें राधा का स्पष्ट उल्लेख करके ‘राधातत्त्व’ का बीजरूप परिचय आचार्य ने दिया है। ‘पुरुषोत्तमसहस्रनाम’ के उक्त श्लोक की व्याख्या ही राधा का पुष्टि साप्रादायिक स्वरूप है। इस श्लोक की व्याख्या में जाने से पूर्व और राधा के साप्रादायिक स्वरूप को सुस्पष्ट करने से पूर्व यहाँ मैं उन सभी स्थानों की एकत्र चर्चा कर जाना चाहता हूँ जहाँ जहाँ आचार्य ने प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से राधा की चर्चा की है। आचार्य के दो ग्रंथ ऐसे हैं जहाँ राधा की अप्रत्यक्ष चर्चा आई है। वह सब सकारण है उसके विस्तार के लिये यहाँ स्थान नहीं। पहला ग्रंथ है परिबृदाष्टक और दूसरा मधुराष्टक।

परिबृदाष्टक में आया है—

१. ऐन आकड काइज आब वी रिक्लिजस विटरेथर आब इंडिया, पृ० २३०।

कलिदोषभूतायास्तटमनुचरंती पशुपजाम् ।
 रहस्यैकां दृष्ट्वा नवसुभग वक्षोज युगलाम् ॥
 दृढं नीवीप्रंथि रत्नथयति सुगाक्ष्या इठतरं ।
 रतिः प्रादुर्भावो भवतु सतत श्री परिवृढे ॥

यह 'पशुपजा' कोई अन्य नहीं भीमती राधा ही हैं। वही गोपकुमारी हैं। इसी एकांतमिलन की ओर संकेत करते हुए सूर ने लिखा—'बुभूत् स्वाम कौन तु गोरी!' 'सूर का राधाविषयक प्रेमाऽध्याय' इसी पद से प्रारंभ होता है। यही पशुपजा अन्य समस्त गोपतरुणियों के प्रेम की पराकाष्ठा है और सब इसी पशुपजा के हृदं गिर्द घूमती इसी की भावसाधना में तल्लीन हैं। आचार्य लिखते हैं—

पराकाष्ठा प्रेम्णां पशुप तरुणीनां क्षितिभुजाम् ।

परिवृढ०—श्लोक ४

इसी 'पशुपजा' को रास में प्रमुख स्थान देकर हरि क्रीड़ा करते हैं—

हरिर्यस्तस्मिन् क्षीगण्य परिवृतो नृतयति सदा ।
 रतिः प्रादुर्भावो भवतु सततं श्री परिवृढे ॥

यही पशुपजा कभी आवेशमय क्षणों में कृष्ण बन जाती है—

वरानो भृंगारं दधति शिखिना पिच्छ पटलैः ।
 रतिः प्रादुर्भावो भवतु सततं श्री परिवृढे ॥

जिसकी हास्यसुधा से प्रेरित होकर कृष्ण मत्तों के दुरत दुःस्वाग्धि को सुखा लेते हैं और जिसके नयनकमल आनंद देनेवाले हैं और अगहीन अनग कामदेव सागरब को प्राप्त होता है, वह गोपी कोई अन्य नहीं भीमती राधा ही हैं—

दुरंतं दुःस्वाग्धि हसित सुधया शोषयति यो ।
 यदास्येदुः गोपीनयननलिनानंदकरणम् ॥
 अनंगः सांगत्व ब्रजति मम तस्मिन् सुररियो ।
 रतिः प्रादुर्भावो भवतु सततं श्री परिवृढे ॥

स्पष्ट है कि इस परिवृदाष्टक की रचना का मूलहेतु आचार्य ने कृष्ण में राधाभाववाले आदर्श की प्राप्ति बतलाया है। कृष्णभक्ति के लिये मानव मन के अनंत भाव माध्यम हो सकते हैं पर आचार्य को एक मात्र राधाभाव ही अभीष्ट है। भृंगार का स्थायी भाव 'रति' है। यह रति काम की पत्नी है। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि पुरुष का स्थायी भाव नारी है। आचार्य ने परिवृदाष्टक की फलश्रुति में कहा है—

रति प्रेम्सुः शशवत् कुबलयद्वज श्यामलतनौ ।

रतिः प्रादुर्भूता भवति न चिरात्तस्य सुदृढा ॥

शाश्वत रति की वृद्धि और पुष्टि रतिकृति प्रद्युम्न के पिता कृष्ण से ही माँगी गई है, उनसे अधिक कौन अधिकारी हो सकता है। वरिष्ठ शब्द 'वृह', 'वृद्धि', 'वृद्धौ' आदि से बना है जिसका अर्थ वृद्धि भी होता है और अचिप भी।

अभिभूनायको नेता प्रभुः परिवृढो धियः।

—अमर० तृ० काड, सा० व०, श्लोक ११।

अतः भी कृष्ण में रतिवृद्धि ही परिवृढाद्यक का लक्ष्य है।

आचार्य का दूसरा ग्रंथ है मधुराद्यक। इसमें भी राधा की अप्रत्यक्ष चर्चा आई है। कृष्ण के अग्र प्रत्यंग की माधुरी को लेकर एक एक गोपी ने चर्चा की है। उसी प्रसंग में एक एक गोपी ने एक विशिष्ट गोपी की चर्चा की है—

गोपी मधुरा लीला मधुरा

—मधुराद्यक, श्लोक ७।

यहाँ इसको गुप्त अथवा अप्रत्यक्ष क्यों रखा गया है, इसका कारण बताते हुए भी हरिराय जी ने स्पष्ट किया है—

एतद्देवास्मदाचार्यैः रतिगुप्तं निरूपितम्।

उद्भाव भावनं सिध्येदेतत् प्रथमार्थं भावनम्॥

अर्थात् यह अत्यंत गुप्त बात हमारे आचार्य ने बताई है। इसकी भावना करने से 'भाव' की सिद्धि होती है।

उपर्युक्त दो ग्रंथों में राधा की अस्पष्ट चर्चा करके आचार्य ने राधा की स्पष्ट चर्चा निम्नांकित ग्रंथों में जिस प्रकार की है, उसमें राधा को श्रीकृष्ण के विरह में व्याकुल दिखलाकर उनका एकांत स्वगत जल्पन दिया है—

एकदा कृष्ण विरहात् ध्यायन्ती प्रिय संगमम्।

मनो वाष्प निरासार्यं जल्पन्वीदं सुदुर्मुहुः॥

इस जल्पना में सौंदर्य और प्रेम की जिस दिव्य भूमि के दर्शन होते हैं वह पाठक को एक अतीन्द्रिय लोक में लेजाकर अनिर्वचनीय सुख में स्थिर कर देती है। प्रकृति के निरीह सौंदर्य का पल्ला पकड़ कर यहाँ सौंदर्य और प्रेम की भावना द्विगुणित आभास हो गई है। इस ग्रंथ में लिखा है—

आभीरनागरीप्राणनायकः कामेश्वरः।^२

वही कृष्ण राधा को प्रकृति के इस दिव्य प्रांगण में अपनी नित्यसहचरी बनाकर हैं ।

राधावरुंधनरसः कर्दंबवनमंदिरः ।^१

राधा का सौहार्द ही कृष्ण को रसात्मा बनाए हुए है, वे उसके नेत्रतारक हैं —

अजयोषितसदा हृद्यो गोपीलोचनतारकः ।^२

पुष्टिमार्ग में राधा स्वकीया, रसेश्वरी एव सर्वेश्वरी हैं । स्वकीया का उद्दाम शृंगार इसलिये पावनतम है कि वह एकनिष्ठ है । रसात्मा श्रीकृष्ण की इन सभी शृंगारिक क्रीड़ाओं में एकवचन प्रयुक्त हुआ है—

गोपिका कुचकस्तूरी पंकिलः कोकिलालसः ।

अलक्षित कुटीरस्थो राधा सर्वस्व संपुटः ॥^३

राधा आभीरकन्या हैं, ब्रजनागरी हैं, अन्यपूर्वा होकर अनन्यपूर्वा भी हैं । वल्लभी हैं । उनमें रत्यात्मक भाव की पूर्णता है । कृष्ण उनके वदनकमल के मधुपायी हैं—

वल्लभी वदनांभोज मधुपान मधुव्रतः ।

वही मधुव्रत श्रीकृष्ण गोपसीमतिनी श्रीराधिका के भाव की सदैव अपेक्षा किया करते हैं—

गोपसीमतिनी शशवद् भावापेक्षापरायणः ॥

प्राणवल्लभा राधा रासलीला की उनकी अनिवार्य और नित्यसहचरी हैं और रासेश्वरी हैं—

प्रत्यंग रभसावेष प्रमदा प्राणवल्लभः ।

रासोल्लासमदोन्मत्तो राधिकारतिलंपटः ॥^४

श्रीकृष्णप्रेमामृत के उपरांत 'श्रीकृष्णाष्टक' नामक एक और ग्रंथ आता है । इस ग्रंथ में भी आचार्य ने राधा की पर्याप्त चर्चा की है और राधा को स्वकीया रूप में प्रतिष्ठित कर भगवान् की आत्मादिनी शक्ति के रूप में स्मरण किया है । यह ग्रंथ आचार्य की भक्तिभावना का द्योतक है । इसमें उन्होंने दास्यभाव की कामना की है, यथा—

१. वही, २४ ।

२. वही, २५ ।

३. श्रीकृष्णप्रेमामृतम्, श्लोक ३६ ।

४. वही ।

श्री गोष गोकुल विवर्द्धन, नन्दसूनो
राधापते ब्रज जनार्ति हरावतार ।
मित्रात्मजा तट विहारण दीनबंधो ।
शामोदराच्युत विभो मम देहि हास्यम् ॥

आगे वे कहते हैं—

श्री राधिकारमण मानस गोकुलेंद्र ।
सूनो यदूत्तम रमार्चित पादपद्म ॥

तात्पर्य यह कि श्रीराधिका उनकी नित्यशक्ति हैं और रमा अथवा लक्ष्मी की अवतारस्वरूपा हैं। इस 'श्रीकृष्णार्चक' ग्रंथ में आचार्य की अवतारभावना का पूर्ण रूपेण अवतरण हुआ है।

प्रसिद्ध ग्रंथ 'श्रीमद्भागवत दशमस्कंधानुक्रमणिका' में उन्होंने आठो पटरानियों के नाम दिए हैं किंतु वहाँ राधा का नाम नहीं है। यह द्वारकालीला के अंतर्गत होने के कारण है और ये विवाह दशमस्कंध के उत्तरार्ध में हैं। आचार्य ने दशमस्कंधीय लीलाओं को अवस्था एवं स्थान के आधार पर त्रिधा विभाजन किया है। अवस्था के अनुसार बाललीला, प्रौढलीला, एव राजलीला (राजसूयादि यज्ञ) नाम दिए हैं—स्थान के अनुसार गोकुल अथवा ब्रज लीला, कंसवधात्मक मथुरालीला तत्पश्चात् राज या द्वारका लीला। अपने प्रसिद्ध ग्रंथ त्रिविध लीलानामावली में आचार्य ने रासलीला में तिरोहित होते हुए एव राधा का सहचरत्व करते हुए कृष्ण को इस प्रकार स्मरण किया है—

कार्यिक तिरोभावित गोपीपुंजाय नमः ।
राधासहचराय नमः ॥^७

इस लीला को प्रौढावस्था की बोधक होने से ही प्रौढ लीला के अंतर्गत रखा गया है। इससे अधिक और क्या स्पष्ट संकेत आचार्य दे सकते थे। इन लीलाओं की फलश्रुतियों में कहते हैं—

बाल लीला नाम पाठात् श्रीकृष्णे प्रेम जायते ।
आसक्तिः प्रौढ लीलायां नास्ती पाठात् भविष्यति ॥
व्यसनं कृष्णचरणे राजलीला विधानतः ॥^८

७. त्रिविधलीलानामावली प्रौढ लीला, ४७-४८ ।

८. वही, श्लोक १-२ ।

इस प्रकार प्रेम, आसक्ति और व्यसन इन तीनों लीलाओं के मनन चिंतन से होते हैं ।

आचार्य के उपर्युक्त ग्रंथों में राधा की प्रत्यक्ष एवं अप्रत्यक्ष चर्चा दिलाने की चेष्टा की गई है । अब प्रश्न यह है कि राधा के द्वारा जिस रत्यात्मक भाव की पुष्टि होती है उसका स्वरूप क्या है । स्पष्ट रूप से राधा की चर्चा नारी के रूप में हुई है, परन्तु भावात्मक क्षेत्र में बल्लभ ने 'चरमभाव' अथवा 'बीजभाव' को ही 'राधाभाव' पुकारा है । वास्तव में रत्यात्मक स्थायी भाव ही 'राधाभाव' है और वह कृष्ण के ही द्विधा रूपों में एक है । 'गायत्रीभाष्यम्' में आचार्य ने लिखा है—आत्मानं द्वेषा पातयत् पतिश्च पत्नी च भवतामिति । आत्मारूप कृष्ण ने रमण की इच्छा से ही अपने को द्विधा विभाजित किया । सर्वज्ञान स्वरूपे हि ब्रह्म पूर्वं रिरंसया । अतः इस रमण की इच्छा में भावपोषण ही उनका (श्री कृष्ण का) एकमात्र उद्देश्य है । इसी गायत्रीभाष्य में कहा गया है—

ब्रह्मानंदरसमुद्धृत्य भजनानंद योजने ।—गायत्रीभाष्यम्

ब्रह्मानंद से हटाकर इस भजनानंद के योजन में ही रसात्मकता है । रस ही रासलीला का तात्पर्य है । दूसरे अर्थ में रासलीला का प्रयोजन भजनानंद की प्राप्ति है । आचार्य ने रास की व्याख्या करते हुए लिखा है—

रास एव सर्वेन्द्रियास्वाद्य साक्षात् स्वरूप संबंध. मनोरथान्त रूपः ।

रासलीला भक्तिमार्गीय संन्यास की दात्री है । रासलीला में सम्मिलित होनेवाली गोपिकाएँ स्पष्ट कहती हैं—

मैवं विभोऽर्हति भवान् गदिं नृशंसं
सन्त्यज्य सर्वं विषयांस्तव पादमूलम् ।
भक्ता भजस्व दुरवग्रह मा त्यजस्मान् ।
देवो यथाऽऽदि पुरुषो भजते मुमुक्षून् ॥

भाग० १०।२६।११

'राधाभाव' एक मात्र भक्तिमार्गीय संन्यास है । इस संन्यास से 'चरम भाव' का पोषण होता है । कार्यकारण के मूल में 'भाव' की सत्ता सभी मानते हैं । भाव 'भू' धातु का षञ् प्रत्यात्मक रूप है जो सत्ता और व्याप्ति दोनों अर्थों में व्यवहृत होता है । यह भाव ही कार्य (तत्त्व) और कारण (सत्त्व) इन दोनों से परे परत्व का मूल बीज है । इन तत्त्वों की चर्चा तत्रों में भी है । भगवान् ने अपने को त्रितस्वरूप कहा है— 'मैं कारण भी हूँ, कार्य भी हूँ और उनसे परे भी हूँ ।' अपनी आधाशक्ति राधा को भी इन्होंने त्रितस्वरूपिणी माना है—त्रितस्वरूपिणी सापि राधिका मम बल्लभा ।

अस्यः राधा कारणरूप, कार्यरूप और इससे परे परात्वरूप होकर भगवत्शक्ति के रूप में सर्वत्र हैं। प्रकृतेः परा इवाहं सापि मच्छक्तिरूपिणी।

भूतल पर वे सदैव मनुजाकृति में कृष्ण के साथ अवतीर्य होती हैं और इस प्रकार कार्य-कारण-रूप में भगवल्लीला का मंतव्य पूरा होता है। भगवान् कृष्ण ने बलराम से कहा भी है कि त्वया सार्द्धं तथा सार्द्धं, नाशाय देवताद्बुहाम्। अर्थात् हे बलराम ! तुम्हारे साथ, उसके (राधा के) साथ देवद्रोहियों के विनाशार्थ उत्पन्न होता हूँ। इसी लिये वल्लभमत में राधा स्वकीया हैं। शुद्ध अद्वैत के प्रतिपादक वल्लभ जब किसी अन्य की सत्ता को स्वीकार ही नहीं करते तब परकीयत्व कैसा ! फिर स्वकीया भाव की पुष्ट अवस्था को ही 'रस' की संज्ञा आचार्यों ने दी है। इसके अतिरिक्त जो कुछ भी है वह इनके लिये रसामास है अथवा कुछ और।

इसी लिये वल्लभ के अनुयायी अष्टछापियों ने राधा को स्वकीया मानकर ही चित्रित किया है। चित्रण में सूर आदि महात्माओं ने सयोगवर्णन में तो स्वकीयत्व के चित्र दिए हैं पर वियोग में जो चेष्टाएँ चित्रित की हैं वे परकीया जैसी लगती हैं। सयोग के अनेक वर्णनों के उपरांत राधा का मार्मिक रूप सूर आदि वल्लभ-संप्रदायियों ने अमरगीत में किया है। इनमें सर्वाधिक मार्मिकता सूर के वर्णन में हैं। 'अति मलीन बृषभानकुमारी' में जिस लालच की चर्चा की गई है वैसे 'लालच' का वर्णन अथवा चित्रण अन्य किसी भी कवि ने नहीं किया है। ऐसा मनोवैज्ञानिक तथ्य अथे सूर को ही सूझ सका था। प्रेम में मतवाले लोग जानते हैं कि प्रिय की वस्तुएँ, उसके वल्ल, उसकी वस्तुगत गंध प्रिय की स्मृति को ताजा रखने रखाने में कितनी समर्थ और शक्तिशालिनी होती है। फिर जीवन को दाँव पर हारनेवाली राधा कृष्णरमण से सदैव नतमुखी रहती है। ऊपर सिर उठाकर नहीं देखती। इससे अधिक विषण्ण मुद्रा का चित्रण अन्यत्र कहाँ मिल सकेगा। राधा के इस विरहचित्रण में संप्रदाय की विरहभावना घुली हुई है। पुष्टिमार्गीय भक्त कवियों ने मिलन से अधिक विरह के गीत इसी लिये गाए हैं कि विरह में मन का 'निरोध' बड़ी जल्दी होता है। निरोधतत्त्व ही संप्रदाय की प्रेमलक्षणा भक्ति का एक मात्र लक्ष्य है।

आचार्य जब जीव का ससारसंबंध छुड़ाकर ब्रह्मसंबंध कराते हैं तो उस गद्यात्मक मंत्र का पहला वाक्य ही यह है कि अनंत वर्षों से यह जीव भगवान् से बिछुड़ा हुआ है, उसे बिछुड़ने का ताप है। साधारण्य प्रवाही जीवों को भगवान् से पृथक् होने का लेशमात्र दुःख नहीं है, जिस पृथक्ता में दुःख नहीं उसे विरह नहीं पुकारा जाता। जिस पार्थक्य में ताप अथवा क्लेश है उसे ही विरह कहते हैं, इसी ताप की याचना पुष्टिमार्गीय भक्ति का प्रथम लक्ष्य है और राधा हैं उस ताप को सहन करनेवाली मूर्द्धन्य कृष्णप्रिया। अमरगीत की गोपिकाएँ हृदयस्थ ईश्वर

को इसी लिये नहीं स्वीकारती। उसे स्वीकार करने में तो उनका ताप उसी क्षण समाप्त हो जायगा।

अब बहुत ही संक्षेप में यहाँ यह भी विचार कर लेना है कि चैतन्यसंप्रदाय में राधा परकीया भाव में क्यों स्वीकृत की गई हैं। श्री बल्लभ एव भी चैतन्य दोनों ही समसामयिक हैं और दोनों ही महाप्रभु हैं। दोनों ही आचार्य हैं और दोनों ही उच्च कोटि की माधुर्यभक्तिनिष्ठा के प्रवर्तक हैं, फिर एक ही राधा के एकनिष्ठ व्यक्तित्व को दो रूपों में क्यों ग्रहण किया गया है। इसका सन्निभ उत्तर तो इतना ही है कि प्रेमातिशय विधान के लिये श्री चैतन्य ने ऐसा किया। परंतु तथ्य तो यह है कि दोनों के भक्तिदर्शन में अंतर है। और अपने अपने भक्तिसिद्धांतों की स्थापना में उनका अपना पृथक् मौलिक दृष्टिकोण है। श्री बल्लभ 'राधाभाव' की प्राप्ति भगवदनुग्रह से मानते हैं। तद्भावमावित होने पर तत्क्षण 'तदीयत्व' प्राप्त हो जाना है, उसे परकीयत्व नहीं पुकारा जा सकता। श्री चैतन्य जगज्जाल में फँसे तापत्रय से ग्रस्त जीव का उद्धार भगवन्नाम से मानते हैं अतः व्यावहारिक प्रपञ्चग्रस्तता में भी अपने प्रभु से अपना उत्कट प्रेमसंबंध उसी भाँति रखा जा सकता है जिस भाँति संपूर्ण गृहकार्य करने हुए भी कोई अन्यासकता जार में अपने हृदयस्थ भाव को लगाए रहती है। गुजराती भक्त नरसी इसी भाव को यों कहते हैं—

खातौ पीतौ हरतौ फरतौ करतौ धरनू काम ।
स्वामिनारायण स्वामिनारायण मुख रटिष्ट हरिनाम ॥

इस प्रकार परकीया भाव की साधना जगत् से नाता तुड़वाने में बड़ी सरल और सुगम है। दूसरे परकीया भाव में विरह की स्थिति आजीवन बनी रहती है और बनी रह सकती है। महाप्रभु चैतन्य 'विरहभाव' के एकमात्र मूर्तिमान् प्रतीक हैं। श्री बल्लभ के नित्यजीवन में जिस संतोष और शांत साधना के दर्शन होते हैं, महाप्रभु चैतन्य के जीवन में वही उत्कट विरहताप और अन्यामनस्कता बन जाती है। अतः दोनों ही महाप्रभुओं ने 'राधाभाव' में उपर्युक्त अपने अपने आत्मभावों का आरोप करके राधा के व्यक्तित्व का देखा है।

निष्कर्ष इतना ही है कि महाप्रभु बल्लभाचार्य ने राधा की पर्याप्त चर्चा की है और उन्हें कृष्ण की स्वकीया स्वामिनी माना है। भावक्षेत्र में वे 'रत्यात्मक स्थायी भाव' के रूप में हैं जिसका निष्पन्न रस रसेश्वर भगवान् श्री कृष्ण ही हैं।

प्राचीन भारत में 'तुला' और 'मान'

बजराम श्रीवास्तव

भारत के पुरातत्व और साहित्य में तुला और मान के कतिपय प्रमाणा मिलते हैं। यहाँ उन्हीं प्रमाणों के आधार पर प्राचीन तुला और मान पद्धति पर कुछ प्रकाश डालने की चेष्टा है। यद्यपि भारतीय साहित्य में 'तुला' और 'मान' के अग्रलिखित उद्धरण हैं यथा महाभारत, अमरकोश, नारदस्मृति तथा कुछ धर्मशास्त्र और पुराणों में, किंतु यहाँ केवल उन्हीं प्रयोगों का उपयोग किया गया है जो तुला और मान की प्राचीनता या स्वरूप ज्ञान के लिये उपादेय हैं। कालक्रम की दृष्टि से निम्न गुण पूर्व साहित्य और पुरातत्व तक ही सीमित है।

आर्थिक दृष्टि से सिंधुघाटी की सभ्यता व्यापारिक सभ्यता थी जिसका व्यापारिक संबंध तत्कालीन विश्व के प्रायः सभी प्रागैतिहासिक केंद्रों से था। 'तुला' और 'मान' महत्वपूर्ण व्यापारिक उपकरण के रूप में, प्रागैतिहासिक सिंधु में ई० पू० तीन सहस्राब्दी पूर्व से ही प्रचलित थे। मैके ने ठीक ही लिखा है कि 'तुला' और 'मान' का उपयोग सिंधुघाटी सभ्यता के आर्थिक जीवन में इतना प्रचलित था कि मिट्टी के खिलौनों के रूप में 'तुला और मान' का उपयोग सिंधुघाटी के बच्चे करते थे।¹ प्राचीन तुला के जो भी उदाहरण सिंधुघाटी से मिले हैं, उनसे यही समझा जा सकता है कि तुला का सामान्य उपयोग कीमती वस्तुओं के क्रयविक्रय में होता था। पलड़े प्रायः दो होते थे, जिनमें तीन छेद बनाकर श्रावण ही की तरह डोरियाँ निकालकर डडी से बाँध दिए जाते थे। पुरातत्वज्ञों ने प्राप्त पलड़ों में से एक में डोरी बाँधे जाने का प्रमाण पाया है।² जिस डडी में पलड़े झुलाए जाते थे, वह प्रायः काँसे की होती थी तथा कभी कभी पलड़े ताँबे के भी बनाए जाते थे। मैके का अनुमान है कि भारी वजन की वस्तुओं की तोल लकड़ी के बड़े पलड़ों पर होती थी।³

1. ग्रनेस्ट मैके, अर्ली इंडस सिविलिजेशन, पृ० १०३।

2. डीकर, इंडस सिविलिजेशन, पृ० ६१; अर्ली इंडस सिविलिजेशन, पृ० १०३।

3. वही, पृ० १०३।

साहित्य में तराजू के लिये 'तुला'४ शब्द का प्रचलन था। ऋग्वेदीय संस्कृति में तुला के उपयोग का रूप ठीक ठीक नहीं समझा जा सकता। संभवतः ऋग्वेद की ऋचाओं में 'तुला' शब्द का प्रयोग नहीं है। किंतु वाजसनेयी संहिता में हिरण्यकार की तुला का निर्देश है।५ शतपथ ब्राह्मण में 'तुला' के प्रसंग हैं।६ शतपथ ब्राह्मण काल में 'तुला' की प्रामाणिकता पर लोगों का अटूट विश्वास था। इस काल से ही 'तुला' का उपयोग 'दिव्यप्रमाण' के रूप में होने लगा। वशिष्ठ धर्मसूत्र से पता चलता है कि उस समय तक भारत के पारिवारिक जीवन में तुला की घर घर प्रतिष्ठा थी तथा तुला गृहस्थी का उपयोगी उपकरण हो गया था।७ आपस्तंब धर्मसूत्र के अनुसार डाँड़ी मारना एक प्रकार का सामाजिक अपराध था। 'कूटतुला' का प्रयोग करके अनुचित लाभ कमानेवाले के यहाँ भाद्रकर्म में भाग लेना पाप समझा जाता था।८ भगवान् बुद्ध की भी यही धारणा थी। दीर्घनिकाय के लक्षणसुत्त में बुद्ध ने मिथ्याजीवों की गणना में डाँड़ी मारना भी बताया है।९ नागसेन ने 'मिलिदप्रश्न' में राजा मिनांडर को बताया है कि 'कूटतुला' का दान वर्जित है।१० कौटिल्य कूटतुला के बढ़ते हुए प्रयोग से विशेष शर्शक थे। उन्होंने राज्य को प्रत्येक चौथे महीने व्यापारियों की तुलाओं का परीक्षण करने का निर्देश दिया है।११ मनु का भी ऐसा ही आदेश है। किंतु उन्होंने परीक्षण की अवधि छः मास निर्धारित की है।१२ याज्ञवल्क्य का कथन है कि 'तुला' और 'मान' में जो 'कूट' करे उसे उत्तम साहस का दंड देना चाहिए।१३ प्राचीन भारत के उत्तम साहस का अर्थ आधुनिक प्राणदंड लेना चाहिए।

४. मोनियर विलियम्स, संस्कृत इंग्लिश डिक्शनरी, पृ० ७३६; राहस डेविड्स, पाली इंग्लिश डिक्शनरी, पृ० १३६।
५. वाजसनेयी संहिता, ३०, १७।
६. शतपथ ब्राह्मण, ११, २, ७, ३३।
७. वशिष्ठ धर्मसूत्र, ११, २३।
८. आपस्तंब धर्मसूत्र, २, ६, १६।
९. दीर्घनिकाय (पाली टेक्स्ट सोसायटी) खंड १, पृ० ५।
१०. मिलिदप्रश्न (लैक्रेड बुक्स आन्ट् इस्ट) खंड २, पृ० १२१।
११. आनुर्मासिक प्रतिवेधानिक कारयेत्, अर्थशास्त्र, २, १६, २१।
१२. तुलामानं प्रतिमान सर्वं च स्यात्सुखसितम्।
षट्सु षट्सु च मासेषु पुनरेव परीक्षयेत्, मनुस्मृति, ८, ४०३।
१३. तुलामानानां कूटजायाकस्य च।
एभिश्च व्यवहर्ता यः स दाण्डो दमयुक्तमम् ॥ याज्ञवल्क्य, २, २४०।

कौटिल्य के पूर्व की तुलाओं का प्रकार ज्ञात नहीं हो पाता। कौटिल्य ने 'अर्थशास्त्र' में सोलह प्रकार की तुलाओं का उल्लेख किया है। इन सोलह तुला-प्रकारों में दस प्रकार की तुलाएँ ऐसी थीं, जिनका उपयोग साधारण भार की वस्तुओं के तौलने में होता था। इन सभी तुलाओं में आज ही की तरह दो पलड़े होते थे। इन तुलाओं में सबसे छोटी तुला ६ अंगुल तथा एक पल वजन की होती थी। तदुपरांत अन्य ६ प्रकार की तुलाओं की डंडियों की लंबाई क्रमशः ८ अंगुल और वजन एक एक पल बढ़ता जाता था। इन दस प्रकार की तुलाओं की लंबाई और वजन इस प्रकार होते थे^{१४}—

तुलाप्रकार	तुला की लंबाई (अंगुल में)	तुला का भार (पल में)
१.	६	१
२.	१४	२
३.	२२	३
४.	३०	४
५.	३८	५
६	४६	६
७	५४	७
८	६२	८
९	७०	९
१०.	७८	१०

(१ पल = ८० रत्ती)

मारी वजन को तौलने के लिये कौटिल्य ने ६ प्रकार की तुलाओं का वर्णन किया है। इनमें प्रथम प्रकार की तुला को 'समावृत्त तुला' कहते थे। समावृत्त तुला में ५ पल वजन का केवल एक ही पलड़ा होता था। 'समावृत्त तुला' की डंडी की लंबाई ७२ अंगुल होती थी तथा इसका कुल वजन ५३ पल होता था। यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि ऊपर जिन दस प्रकार की हल्की तुलाओं का वर्णन किया गया है, उनमें दसवें प्रकार की तुला की लंबाई ७८ अंगुल और वजन केवल १० पल ही है। इसकी तुलना में समावृत्त तुला की लंबाई ७२ अंगुल और वजन ५३ पल है। स्पष्ट ही यह तुला बहुत ही बड़े वजन की तुला है, जिसे स्थायी रूप से गाड़कर या स्थिर करके ही प्रयोग में लाया जा सकता था। समावृत्त तुला का विवरण

अर्थशास्त्र में इस प्रकार है—पंच त्रिंशत्पल कोहं द्विसप्तगुलबाष्पां समकृतां कारयेत् । तस्याः पञ्चमलिकं मण्डलं बद्ध्वा समकरणं कारयेत् । ततः कर्षोत्तरं कलं पलोत्तरं दशकलं द्वादशपञ्चदश त्रिंशतिरिति पदानि कारयेत् । सप्त अशुक्लाष्टशोत्तरं कारयेत् । अक्षेषु नान्दीपिनद्धं कारयेत् ॥^{१५}

ऐसा प्रतीत होता है कि समावृत्त तुला एक खमे के आघार पर समकोण बनाती हुई (समकर्ण) बँधी होती होगी । खमे पर जहाँ तुला की डडी बँधी होती होगी, वहीं एक 'मडल' बाँध दिया जाता रहा होगा । इस मडल का जो अंश डडी और खमे के बीच पड़ता होगा उस पर 'पल आदि' के विविध भारसूचक चिह्न लगा दिए जाते होंगे । 'अक्षेषु नान्दीपिनद्धं कारयेत्' का अर्थ स्पष्ट नहीं है । शायद किसी भार की सूचना के लिये 'स्वस्तिक' चिह्न लगाना ही इसका तात्पर्य है ।

भारी तुलाओं की कोटि में परिमाणीतुला^{१६} भी थी जिसका दंड ९६ अगुल और भार १०६ पल होता था । इसके दंड या डॉडी पर २०, ५० और १०० पलों के भारसूचक चिह्न बने रहते थे । ऐसी अन्य तुलाएँ भी थीं जिनके आकार प्रकार की कोई सूचना अर्थशास्त्र में नहीं मिलती यद्यपि वे बड़ी ही उपयोगी थीं—व्यावहारिकी, भाजनी और अतःपुरभाजनी ।^{१७} व्यावहारिकी सार्वजनिक तुला थी । भाजनी राजकर्मचारियों तथा अतःपुरभाजनी राजमहल के कर्मचारियों के उपयोग की तुलाएँ थीं । ये तीनों प्रकार की तुलाएँ प्रायः राजकाज के कामों में ही आती थीं तथा इनके आकार प्रकार और उपयोग सार्वजनिक तुलाओं से भिन्न थे ।

लकड़ी की आठ हाथ लंबी तुला का भी वर्णन अर्थशास्त्र में मिलता है ।^{१८} यह काष्ठतुला मयूरपद पर स्थित की जाती थी । इस प्रकार की काष्ठतुलाओं को प्रतिमानवती कहा गया है, जो समवतः यह निर्देश करता है कि इस प्रकार की तुला में दो पलड़े होते थे, एक में तौलने का भार और दूसरे में तौलने का 'बाट' या 'अतिमान' रखते थे ।

'महानारदकल्पजातक' से तौलने की प्रक्रिया पर भी बड़ा प्रकाश पड़ता है ।^{१९} इससे पता चलता है कि पहले 'भार' एक पलड़े पर रख दिया जाता था

१५. वही, २, ३७, १४-१७ ।

१६. वही, २, १३, १८-१३ ।

१७. वही, २, १३, २३ ।

१८. काष्ठतुला अष्टहस्ता पदवती प्रतिमानवती मयूरपदाधिष्ठिता । वही, २, १३, २८ ।

१९. जातक (फाउलवेज संस्करण) खंड ६, पृ० १९ ।

तदुपरांत एक एक करके क्रमशः हल्के से भारी वजन के काट दूसरे पलड़े पर रखे जाते थे। काट रखने की प्रक्रिया तबतक चलती थी जबतक भार और काट के पलड़े समभार न हो जायँ। याज्ञवल्क्य स्मृति में तौलघर^{२०} का भी उल्लेख है। तौलघर में प्रायः एक सीधी रेखा खींची जाती थी तो तुला के दंड की सिधाई की परख में सहायक होती थी।^{२१}

प्राचीन मान और तुलामान शब्द बटखरों के बोधक हैं। भारतीय बटखरों का इतिहास भारतीय सिक्कों से भी पुराना है। सिंधुघाटी से बहुत से बटखरे प्राप्त हुए हैं। इन बटखरों का आकार और भारपद्धति कुछ विद्वानों के अनुसार मेसोपोटामिया और मिश्र से प्राप्त बटखरों से मिलती जुलती है।^{२२} किंतु इनके आधार पर यह नहीं कहा जा सकता कि भारतीय बटखरों की उत्पत्ति अमरातीय है।

प्रारंभ में भारत के बने बटखरे चौकोर होते थे। कालांतर में चौकोर के अतिरिक्त गोलाकार भी बनने लगे। ऐतिहासिक युगीन हस्तिनापुर, अहिच्छत्र कौशांबी और राजघाट (वाराणसी) में जो खुदाइयाँ हुई हैं उनमें मिट्टी के गोलाकार बटखरे बहुत से मिले हैं। बटखरे प्रायः पत्थरों के ही बनते थे। विद्वानों का विचार है कि प्रागैतिहासिक बटखरों के लिये पत्थर राजपूताने से एकत्र करते थे।^{२३} कौटिल्य का मत है कि बटखरे लोहे के हों या मगध और मेकल देशीय पत्थरों से बनाए जायँ।^{२४} लोहे और पत्थर के अतिरिक्त बटखरों के बनाने के लिए अन्य भी किसी पदार्थ का उपयोग हो सकता है जो गर्मी या सर्दी पाकर बढ़ें या सिकुड़ें नहीं।^{२५} छोटे मानों के लिये रक्तिका, गुंजा या मजीड का भी उपयोग होता था। इन प्राकृतिक पदार्थों को प्राचीन शास्त्रीय शब्दावली में 'तुलनीज' भी कहते थे।^{२६} इनका उपयोग, सोने, चाँदी और रासायनिक पदार्थों के तौलने में होता था।

प्राचीन भारत में तुला और मान की कई पद्धतियाँ प्रचलित थीं। प्रागैतिहासिक युग के बटखरों का आनुपातिक संबंध दहाई पद्धति पर था। इनका अनुपात (कुछ

२०. याज्ञवल्क्य, २, १००।

२१. वही, २, १००।

२२. न्युमिसमैटा ओरियंटला, पृ० ४।

२३. इंडस सिविलिजेशन, पृ० ६१।

२४. अर्थशास्त्र, २, १६, ११।

२५. वही, २, १६, ११।

२६. वही, २, १६, ११।

अपवादों को छोड़कर) १, २, ३, ४, ८, १६, ३२, ६४, १६०, ३२०, ६४०, १६००, ३२०० ६४००, ८००० और १२८००० का था।^{२०} इन बातों की सबसे छोटी प्रामाणिक इकाई ०. २५६५ ग्राम सिद्ध हुई है।^{२०} इसी पद्धति का आंशिक प्रचलन कालांतर में भी हुआ, यद्यपि इडप्पा के बटखरों का प्रचलन ऐतिहासिक युग में अभी प्रमाणित नहीं है।

वैदिक साहित्य में कृष्णल और शतमान की चर्चा है।^{२१} कृष्णल निस्संदेह व्यावहारिक दृष्टि से बाट बटखरों की सबसे छोटी इकाई थी। किंतु मनु^{३०} और याज्ञवल्क्य में कृष्णल से भी छोटी इकाइयों का वर्णन है। यथा—

८ त्रिसरेणु = १ लिद्धा

३ लिद्धा = १ राजसर्षप

४ राजसर्षप = १ गौरसर्षप

२ गौरसर्षप = १ यवमध्य

३ यवमध्य = १ कृष्णल

त्रिसरेणु और लिद्धा का भौतिक तथा व्यावहारिक उपयोग समझ में नहीं आता। ये काल्पनिक मान भी हो सकते हैं। राजसर्षप, गौरसर्षप, यव और कृष्णल आदि का उपयोग रसायनिक तथा मूल्यवान् खनिजों की तौलों में विशेष महत्व का था। कृष्णल के सबंध में एक महत्वपूर्ण बात यह है कि धातुओं के अंतर से यथा सोने और चाँदी के मूल्यभेद से कृष्णल के मान में भी अंतर होता था। इस प्रकार एक स्वर्णमाष ५ कृष्णल का होता था तथा एक रौप्यमाष केवल २ ही कृष्णल का। मनु और याज्ञवल्क्य ने कृष्णल से षाण् तक का आनुपातिक सबंध इस प्रकार निर्यात किया है—

५ कृष्णल = १ स्वर्णमाष

१६ माष = १ सुवर्ण

४ सुवर्ण = १ पल

मनु और याज्ञवल्क्य^{३१} दोनों ही में सुवर्णमानों की यही पद्धति है। मनु की

२०. अर्ली इंडस सिविलिजेशन, पृ० १०३।

२८. वही, पृ० १०९।

२९. वैदिक इंडेक्स, खंड १, पृ० १८६; खंड २, पृ० २०६, २१३।

३०. मनु० ८, १३२-३३; याज्ञवल्क्य २, ३६२।

३१. मनु० ८, १३४; याज्ञवल्क्य १, ३६२।

तस्मिन् के अनुसार १० पल का एक १ धरणा होता था।^{३२} चाँदी के तौलने की पद्धति इस प्रकार थी—

$$२ \text{ कुब्जल} = १ \text{ रौप्यमाष}$$

$$१६ \text{ रौप्यमाष} = १ \text{ धरणा (याज्ञ०)}^{३३} = १ \text{ पुराण (मनु)}^{३४}$$

चाँदी की तौल में याज्ञवल्क्य के अनुसार १० धरणा का १ पल होता था— दशभिर्धरणैः पलमेव।^{३५} यह मनु के 'पलानि धरणां दश' से तुलनीय है।^{३६}

जैसे ४ सुवर्ण का १ पल होता था उसी प्रकार ४ कर्ष का भी १ पल माना गया है। मनु के हिसाब से १ कर्ष ८० रत्ती का होता था।^{३७} चरक ने कर्ष के आधार पर बाटों का निवरण इस प्रकार दिया है^{३८}—

$$४ \text{ कर्ष} = १ \text{ पल}$$

$$२ \text{ पल} = १ \text{ प्रस्तुति (डा० वासुदेवशरण के हिसाब से } \\ १ \text{ प्रस्तुति} = ८ \text{ तोला)}^{३९}$$

$$२ \text{ प्रस्तुति} = १ \text{ कुडव}$$

$$४ \text{ कुडव} = १ \text{ प्रस्थ}$$

$$४ \text{ प्रस्थ} = १ \text{ आटक}$$

$$४ \text{ आटक} = १ \text{ द्रोण} = १०२४ \text{ तोला } १२\frac{१}{२} \text{ सेर}$$

चरक की मानपद्धति के अनुसार ४ कुडव का १ प्रस्थ होता था। अर्थशास्त्र में भी ४ कुडव का १ प्रस्थ माना गया है। किंतु अर्थशास्त्र का कुडव चरक के कुडव से काफी हल्का है। अर्थात् चरक का कुडव २५६ तोले का और अर्थशास्त्र का कुडव केवल ५० तोले का है। यद्यपि इस अंतर से अर्थशास्त्र के कुडव, प्रस्थ, आटक आदि के मान का आनुपातिक संबंध चरक की तरह ही है, किंतु भार में बहुत अंतर हो जाता है। इस प्रकार चरक का द्रोण जहाँ १०२४

३२. मनु ८, १३२ ।

३३. याज्ञवल्क्य १, ३६४ ।

३४. मनु ८, १३६ ।

३५. याज्ञवल्क्य १, ३६२ ।

३६. मनु ८, १३२ ।

३७. बही, ८, १३६ ।

३८. चरकसंहिता, कल्पस्थान, १२, ३४; डा० वासुदेवशरण अग्रवाल, पाणिनिकालीन भारत, पृ० २४४ ।

३९. बही, पृ० २४४ ।

तौले वा १२ सेर १३ छटाक का है, अर्थशास्त्र का द्रोण ८०१ तौले अर्थात् केवल १० सेर का ही है।^{४०}

कौटिल्य ने द्रोण से भी भारी बाटों का उल्लेख किया है^{४१}—

१६ द्रोण = १ खारी = ४ मन

२० द्रोण = १ कुम = ५ मन

१० कुम = १ वह = ५० मन

जनपद और उपयोग भेद से कुछ अन्य प्रकार के बटखरों का परिचय हमें प्राचीन साहित्य में मिलता—जैसे कंस^{४२}, मथ,^{४३} शाण^{४४}, निष्वाय^{४५} आदि। हीरों की तौल के लिये सबसे छोटी इकाई तडुल और सबसे बड़ी इकाई धरण होती थी। इसे वज्रधारण भी कहते थे। २० तडुल का एक वज्रधारण होता था।^{४६}

इन बाँटों की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि वे प्रयत्नतः प्रामाणिक बनाए जाते थे। सिंधुवाटी से प्राप्त बटखरों की प्रामाणिकता बहुप्रशंसित है।^{४७} तुला और मान की प्रामाणिकता पर राजा विशेष ध्यान देता था तथा अशुद्ध मान का व्यवहार अपराध था। अर्थशास्त्र के अनुसार पौतवाध्यक्ष और सस्थानिक बटखरों की प्रामाणिकता पर विशेष ध्यान देते थे।^{४८} नंदों ने बाटों की पद्धतियों निर्धारित करने पर विशेष ध्यान दिया था।^{४९} उन्हीं के समय से मागध और कर्लिंग मान की दो पृथक् मानपद्धतियों प्रचलित थीं। फिर भी व्यवहार में तौल की प्रक्रिया में कुछ अशुद्धियाँ आ जाना संभव था। अतएव तौलते समय तुलामानातर^{५०} की दृष्टि से कुछ द्रव्य तौलने के बाद पृथक् रूप से अलग कर दिया जाता था। इसे 'इस्तपूरण' भी कहते थे।^{५१}

✱

४०. वही, पृ० २४४।

४१. अर्थशास्त्र, २, १६, ३७-३६।

४२. अष्टाध्यायी ६, १, १६; ६, २, १२८।

४३. वही, ६, २, १२२।

४४. अष्ट शाखा शतमान बहम्नि, महाभारत, आरण्यक, १३४, १६।

४५. अष्टाध्यायी, ३, ३, २८।

४६. अर्थशास्त्र, २, १६, ८।

४७. इंडस सिविलिजेशन, पृ० ६१; अर्ली इंडस सिविलिजेशन, पृ० १०६।

४८. अर्थशास्त्र, २, १६, १।

४९. नंदोपक्रमायिमानानि, काशिका, २, ४, २१; ६, २, १४।

५०. अर्थशास्त्र, २, १५, ११।

५१. वही, २, १६, ११।

‘ढोलामारू रा दूहा’ की अर्थसंबंधी कतिपय त्रुटियाँ

पतराम गौड़

नागरीप्रचारिणी पत्रिका के मालवीय जन्मशती विशेषांक में डा० माताप्रसाद गुप्त ने ‘ढोलामारू रा दूहा’ के अर्थसंशोधन पर विचार’ शीर्षक लेख लिखा है। वर्षों पूर्व जब ‘बेलि’ और ‘ढोलामारू रा दूहा’ प्रकाशित हुए थे तो उनमें कई अर्थगत असगतियाँ मेरे ध्यान में आई थीं। डा० गुप्त के उक्त लेख को पढ़कर वे फिर याद आ गईं। डा० गुप्त ने व्यवस्थित चिंतन और मनन पूर्वक ‘ढोलामारू रा दूहा’ की टीका टिप्पणी पर विचार किया है। ‘दूहा’ के संपादक राजस्थानी भाषा और साहित्य के अग्रगण्य विद्वान् हैं और भी मैवरलाल नाहटा ने संपादकों का कई स्थानों पर उचित ही समर्थन किया है। किंतु इन समिलित प्रयावों से भी ‘दूहा’ के अर्थ सुलभने की अपेक्षा अधिक उलभ गय हैं।

भाषाविज्ञान के आधार पर उचित अर्थों की गवेषणा डा० गुप्त ने की है जिसके फलस्वरूप दोहा २५७ के ‘रिठि’, दो० ४६४ के ‘भॉखउ’, दो० ४६३ के ‘भॉखइ’, दो० ४६० के ‘निवाँण’ शब्दों पर उचित प्रकारा पड़ा है। ‘दूहा’ के संपादकों ने और भी नाहटा ने ‘रिठि’ का अर्थ ‘शीत’ किया है, किंतु उचित व्युत्पत्ति के अभाव में यह अर्थ आनुमानिक सा ही लगता है। डा० गुप्त ने ‘रिठि’ की उत्पत्ति ‘रिष्टि’ से मानी है जिसका अर्थ है तलवार। ‘कष्टप्रद तलवार (जैती) झड़ीवाली वायु’ बताकर संपादकों के ‘शीत’ अर्थ का डा० गुप्त ने वास्तव में समर्थन ही किया है, विरोध नहीं। केवल अर्थसंगति का आधार अधिक वैज्ञानिक बना दिया है। इसी प्रकार दोहा ४६३ और ४६४ के ‘भॉखइ’, ‘भॉखउ’ शब्दों का आधार ‘प्रा० भॉख अर्थ सतस होना’ बताना अधिक उपयुक्त लगता है। टीका टिप्पणी में संपादकों ने ‘भॉखो पड़नो’ का अर्थ ‘भलक पड़ना’ लिखा है जो मेरी दृष्टि में गलत है। ‘भॉखो पड़नो’ का अर्थ राजस्थानी भाषा में ‘मद पड़ना’ है। यथा, ‘मामलो भॉखो पड़गो’ अथवा ‘बात भॉखी पड़गी’ अथवा ‘बात मद पड़ गई’ अर्थ समझने हैं। ‘भलक पड़ा’ अर्थ तो न किसी से सुना है और न कहीं पढ़ा है। राजस्थानी मुहावरा ‘भॉख मारे है’ से तीव्र गंध का बोध होता है ‘रोटी के चाख लागगी’, ‘भॉख लागी’ जैसे प्रयोग तीव्र ताप के अर्थ में भी आते हैं। अतः दूहे का उक्त प्रयोग सताप की तीव्रता के अधिक निकट है। तपा हुआ सोना अधिक

चमकता है। इसलिये मूल शब्द के शाब्दिक अर्थ को छोड़कर उसका लाक्षणिक अर्थ यदि 'चमकना' लिया जाय तो डा० गुप्त को कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए। संपादकों ने भी 'भ्रूलक' अर्थ बताकर वास्तव में चमक की ओर ही संकेत किया था, किंतु बात स्पष्ट नहीं थी। उसका आधार बताकर डा० गुप्त ने उसे अधिक स्पष्ट कर दिया। इसी प्रकार दोहा ४६० में सं० 'निपान' से 'निवाणि' शब्द की व्युत्पत्ति अधिक संगत लगती है। संपादकों ने 'निम्न' से 'निवाणि' की व्युत्पत्ति बतलाई जो उतनी उचित नहीं लगती। संस्कृत के 'निम्नघा' शब्द का राजस्थानी अपभ्रंश 'निमदा' (अर्थ नीचा) शब्द इस बात की गवाही देता है कि 'निवाणि' का घर और कहीं है।

दूहा ४८० में 'दत्त बिस्वा दाडिम कुली' का अर्थ टीकाकारों ने 'दौत दाडिम के दानों जैसे हैं' किया है जो ठीक है। उन्होंने 'कुली' की सं० 'कलिका' (अर्थ कली) से व्युत्पत्ति बताई। वह ठीक नहीं है। राजस्थानी में 'गुली' का अर्थ बीज होता है। कवि ने उसका शुद्ध रूप 'कुली' समझकर संभवतः बीज के अर्थ में 'कुली' शब्द का प्रयोग किया है। राजस्थानी गुली शब्द संस्कृत गुलिका का रूपांतर है। 'श्रीपूर्व' ग्रंथ में 'क्रम सकोच गुलिका तद्विकासैकमूलिका' में गुलिका शब्द गुटिका का पर्यायवाची लगता है। गुलिका या गुटिका शब्द पारदगुटिका के रूप में रसशास्त्र में रूढ़ है और रसेंद्रदर्शनकारों ने पारद को बीज या भवबीज की संज्ञा दी है। अतः गुली का अर्थ बीज हुआ। डा० गुप्त ने कुली की व्युत्पत्ति सं० 'कुलिक' शब्द से मानी है। उनकी मान्यता भी आदरणीय है। क्योंकि बीज के बिना कुल या वंश-परंपरा चल ही नहीं सकती। इसलिये यदि कवि ने कुल और बीज का अभेद मान कर बीज के अर्थ में 'कुली' की कल्पना की हो तो डा० गुप्त की अर्थकल्पना संगत मानी जा सकती है। किंतु विवेचन सं० ४ में डा० गुप्त ने दाडिम कुली का 'दाडिम के आकार प्रकार का' जो अर्थ किया है वह तो क्लिष्टकल्पना मात्र है।

डा० गुप्त ने इस प्रकार भाषाविज्ञान के सहारे अर्थ करने की जहाँ चेष्टा की है, वहाँ तो उनका प्रयास स्तुत्य है, किंतु उसी न्याय से जब वे राजस्थानी भाषा में अपभ्रंश करते हैं तब उनका समर्थन दुष्कर है। डा० गुप्त राजस्थानी शब्दों के वातावरण और स्थानीय प्रयोगों से अपरिचित हैं। इसके विपरीत 'दूहा' के संपादकगण राजस्थानी शब्दों के वातावरण और स्थानीय प्रयोगों से अच्छी तरह परिचित हैं। उदाहरण के लिये दो० ४३५ के 'बच्चालइ' शब्द को लें। टीकाकारों ने इसे प्रा० 'विच्च' से व्युत्पन्न मानकर 'विचालै' (बीच में) अर्थ किया है। राजस्थान में सर्वत्र 'विचालै' शब्द का इसी अर्थ में प्रयोग होता है।

इस प्रचलित अर्थ और दोहे के प्रसंग के विपरीत डा० गुप्त ने 'बच्च' की व्युत्पत्ति सं० 'वच्' (कहना) से की है। उनका यह कथन असंगत है कि 'विच्च

ले बच होने की संभावना भाषाशास्त्र के नियमों के अनुसार नहीं ज्ञात होती है। 'विष्' के स्थान पर 'बच' के प्रयोग के अनेक उदाहरण राजस्थानी भाषा और साहित्य से दिए जा सकते हैं। उदाहरणार्थ 'ईंटों के पक्कावे के बीच की पकी हुई ईंटों को राजस्थानी में 'बचो' या 'बचे की ईंट' कहते हैं। इस सुप्रचलित प्रयोग का 'बच' शब्द निश्चय ही 'विष्' का रूपांतरमात्र है। राजस्थानी साहित्य में भी ऐसे प्रयोग बहुधा देखे जाते हैं। यथा, महाराज चतुरसिंह का यह दोहा—

'दिन आँध्यों थाक्या बलद, पियो न क्यारो एक।
बच माँ पाँणी फूटग्यो, हियाफूट भट देख ॥

यहाँ 'बीच' के स्थान पर 'बच' का प्रयोग कितना स्पष्ट है।

इसी प्रकार दो० २१२ के 'महिराण' शब्द को महार्णव से व्युत्पन्न न मानकर 'मही + राण < रण < अरण्य' से मानना समीचीन नहीं है। अपने विवेचन स० २ में वे लिखते हैं, 'महार्णव से महिराण भाषाशास्त्र के किसी नियम के अनुसार नहीं बन सकता है, किन्हीं कोषकारों और विद्वानों ने भले ही ऐसा माना हो।' समझ में नहीं आता कि ऐसी कौनसी कानूनी अड़चन खड़ी हो गई जिससे 'महार्णव' से 'महिराण' बन ही नहीं सकता। मुझे तो भाषाविज्ञान के नियमानुसार 'महार्णव' से 'महिराण' शब्द की व्युत्पत्ति स्वाभाविक लगती है। यथा अजमेर के आना सागर का नाम अणोरान पर पड़ा। अणोरान का 'अणो' शब्द 'अर्णव' का रूपांतर है न कि अरण्य का। 'अणो' से 'आना' शब्द तक पहुँचने में मध्य की कड़ी अर्ण या आर्ण, अरण आदि की कल्पना करनी ही होगी। राजस्थानी में अ और इ की स्वरभक्ति बहुत देखी जाती है। इसलिये अर्ण या आर्ण (मध्यवर्ती कड़ी) का 'आरण' उच्चारण भी कभी रहा होगा। 'आचार्य' शब्द का 'आचारण' उच्चारण आज भी देखा जाता है। महा + आरण से 'महाराण' शब्द बनकर वर्णव्यत्यय के नियम से 'महराण' शब्द बना होगा। इ या ई की स्वरभक्ति के कारण 'महिराण' या 'महीराण' शब्द बनता है। यह ठीक है कि 'अरण्य' से 'अरण्य' और 'अर्णव' से 'आरण्य' अधिकतर देखा जाता है, पर विशेष विहितियों को एकदम इनकार नहीं किया जा सकता। भाषा बोलनेवाले भाषाविज्ञान पढ़कर ही भाषा नहीं बोलते, वे यह उदाहरण प्रयोग भी करते हैं। इसलिये महार्णव से 'महिराण' की व्युत्पत्ति में डा० गुप्त को आपत्ति नहीं करनी चाहिए। वास्तव में उन्हें आपत्ति यह करनी चाहिए थी कि 'महार्णव' से व्युत्पन्न 'महिराण' शब्द का टीकाकारों ने 'महाराण्य' अर्थ कैसे कर दिया? यदि उनकी यह आपत्ति होती तो ठीक थी। क्योंकि टीकाकारों ने 'डहडहाना' वाचक 'डोहीजह महिराण' पाठ मानकर अरण्य अर्थ किया होगा। किंतु यहाँ 'डोहीजह' — 'दोहीजह' का समानार्थक शब्द है

जिसकी सगति 'महिराण' का समुद्र अर्थ माने बिना ठीक नहीं बैठती। 'समँदरां दूही गई', 'समँदरां मैं दूही गई' — राजस्थानी का सुप्रसिद्ध मुहावरा है जिसका अर्थ 'अभिन्न हो गई', 'निहाल हो गई' होता है। यहाँ इसी अर्थ में अविक संगति बैठती है। मारवणी ने मन को पत्नी और प्राण को पख मानकर उड़ने की संभावना की जो कल्पना की है, उसकी खुशी के बाद ही इच्छाओं के सुखे अरण्य बने रहने की संभावना नहीं रहती; फिर 'साजन' से मिलने के बाद तो 'अरयय' की कल्पना ही असंभव है। मिलने के बाद का स्वाभाविक क्रम भोग और अभेद है। 'द' का 'ड' प्रायः हो जाता है। यथा 'दल' से 'डार'; उदाहरण — हिरणों की डार; वृद्ध से बूढ़ा, धूसर से दूसर आदि।

दो० ३७१ में 'हेलउ दे दे' का अर्थ जो संपादकों ने 'पुकार पुकार कर' किया है, वह ठीक है। डा० गुप्त ने 'अवहेला' के अर्थ में 'हेला' शब्द मानकर जो अर्थ किया है वह असंगत है। 'हेलउ' से 'हेला' शब्द भाषाशास्त्र के किसी भी नियम से नहीं बन सकता। 'हेलउ' से आधुनिक राजस्थानी का 'हेलो' शब्द बना है जिसका अर्थ 'आवाज देना' सभी राजस्थानी जानते हैं। 'हेलो मारणो', 'हेलो देणो' राजस्थानी के प्रचलित मुहावरे हैं। लोकगीत की इस कड़ी में भी प्रयोग स्पष्ट है— 'हेलो दे र बुलाया, ये मोड़ा किस विध आया।' 'हेलो' शब्द पुलिग है, 'हेला' स्त्रीलिंग है। यदि किसी प्रकार क्लिष्टकल्पना करके डा० गुप्त के अनुसार 'उपेक्षा' अथवा 'अनादर' अर्थ मान लें तो भी 'उपेक्षा देना' या 'अनादर देना' मुहावरा न तो हिंदी में है और न राजस्थानी में। सभी 'उपेक्षा करना', 'अनादर करना' का प्रयोग करते हैं। दूहे के 'हेलउ दे दे' की ओर डा० गुप्त ने ध्यान नहीं दिया। 'हेलउ दे दे' से वास्तव में महल के खटकते हुए सुनेपन की जोरदार व्यञ्जना की गई है। श्री नाहटा भी 'हेलो' के बहुवचन 'हेला' शब्द का व्यर्थ ही प्रयोग करते हैं। नाग की 'पुकार कर काटने की' उनकी कल्पना भी विचारणीय है। काटनेवाला महल है न कि नाग। इसलिये नाग के 'उपेक्षा' या 'क्रोध' से काटने का यहाँ कोई प्रश्न ही नहीं उठता। महल की भयकरता दिखाने के लिये ही नाग की उपमा यहाँ दी गई है। नाग का काटना दिखाकर उस भयकरता का और भी प्रचंड रूप व्यक्त किया गया है। सर्प जब काटता है तो फूँकार के कारण और भी भयकर लगता है। इसी फूँकार की आवाज के लिये यहाँ 'हेलउ' शब्द प्रयुक्त हुआ है और साथ में ही महल की 'साँँ साँँ आवाज' भी व्यक्त हो रही है।

दोहा ४४६ में 'मत पाँतरजउ कोय' के 'पाँतरजउ' का अर्थ टीकाकारों ने धोखा खाना किया है। 'धोखा खाना', 'भूल होना' के अर्थ में 'पाँतरना' क्रिया का प्रयोग राजस्थानी साहित्य में अन्यत्र भी देखा जाता है। यथा, दुरसा आढ़ा ने लिखा है —

सारी बात सुजांण, गुणसागर गाहक गुणां ।
आयोडो अबसाण, पाँतरियो न प्रसापसी ॥

डा० गुप्त ने उक्त ‘पाँतरना’ या ‘पाँतरज’ का मूल प्रा० ‘पतिज’ मानकर प्रकृत अर्थ के विरुद्ध अस्वाभाविक कल्पना की है। यों तो ‘हस्तविस्त’ अथवा ‘चीजविस्त’ (वस्त) के ‘विस्त’ शब्दों की उत्पत्ति क्रमशः ‘व्यस्त’ और ‘वस्तु’ से न मानकर डा० गुप्त किसी अन्य शब्द से भी मान सकते हैं। किंतु प्रसंगविरुद्ध कल्पना अनर्थकारी होती है, इसपर विचार आवश्यक है। भी नाहटा ने भी ‘पाँतरजउ’ का मूल ‘प्रतारणा’ मानकर भूल की है। स्मरणीय है कि पाँतर + जउ से ‘पाँतरजउ’ शब्द बना है। आधुनिक राजस्थानी में उसका रूप होगा ‘पाँतरजो’। ‘पाँतरज’ में डा० गुप्त ‘जउ’ के आधे भाग ‘ज’ को तोड़बोड़कर ‘उ’ का लोप कर देते हैं। राजस्थानी प्रकृति प्रत्यय का ध्यान रखते तो वे ऐसा न करने। ‘पाँतरजउ’ वास्तव में संस्कृत के ‘पंक्तिकरण’ (पक्ति - भेद करण के अर्थ में) से व्युत्पन्न हुआ है। पक्तिभेद का अर्थ प्रवंचना होता है। इसलिये टीकाकारों ने ठीक अर्थ किया है।

दो० ३२ में ‘बाबहिया तर पखिया’ के ‘तर’ का टीकाकारों ने ‘गहरे रग का’ अर्थ किया है और उसकी उत्पत्ति प्रा० ‘तर’ (अर्थ हरा) से बताई है जो ठीक है। भी नाहटा की ‘तरु’ से ‘तर’ की कल्पना असंगत है। मेरी समझ में यह नहीं आया कि पपीहा के ‘तर’ पक्ष मानने में क्या आपत्ति है? जिस प्रकार डा० गुप्त शब्दों की प्रामाणिकता का आधार भाषाशास्त्र मानते हैं उसी प्रकार प्राचीन साहित्यकारों ने पद्मिशास्त्र, धातुशास्त्र आदि के आधार पर ही रंग आदि की कल्पना की थी। सभी जानते हैं कि काग का रंग काला होता है, किंतु पद्मिशास्त्रों में काक का रंग लाल माना गया है। लाल रंग के विशिष्ट जलकाक पूर्व में अन्न मी पाए जाते हैं। मैंने आशिक रूप से श्वेत पंखवाले काक भी देखे हैं। वह विकृति है। इसी प्रकार सोने का सामान्य रंग पीला है। उसका विशुद्धविकृत वर्ण सफेद माना गया है और नील-विकृति की भी कल्पना की गई है। किंतु उसके विशिष्ट वर्ण ‘हरा पीला’ और ‘लाल पीला’ माने गए हैं। इसी कारण ज्योतिष में बुध का रंग प्रथम प्रकार का सुनहरा और बृहस्पति का रंग द्वितीय प्रकार का सुनहरा माना गया है। हरे और पीले का संयुक्त नाम पिंगल वर्ण भी है। इसी कारण अति प्राचीन काल में पद्मिशास्त्री चातक को ही पिंगल (पिप्रियं + गल=गदति) पक्षी मानते थे। उसका विशिष्ट वर्ण श्वेत माना गया है और सामान्य रंग पिंगल। मैंने स्वयं भी चातक पक्षी को देखा है। उसका रंग सफेदी लेता हुआ कुछ काला, पीला और हरा सा है। इसी रंगवैचित्र्य के कारण संभवतः उसका नाम ‘चाचक’ पड़ा हो। परवर्तीकाल के पद्मिशास्त्री उलूक जाति की ‘कोचरी’ को ‘पिंगला’ मानते थे, वैसा कि उसके विशेषण ‘रात्रिचारिणी’ से ज्ञात होता है।

किंतु 'पिंगलायुगल' शब्द इस बात का द्योतक है कि पिंगला पक्षी दो प्रकार का माना जाता था। पिंगल के ब्राह्मण वर्ण और पिंगला के 'ब्रह्मपुत्रि' संबोधन से सुप्रसिद्ध याचक चातक का बोध होता है। पोतकी और पिंगला को कहीं पर भिन्न भिन्न पक्षी स्वीकार किया गया है और कहीं पर दोनों को एक माना गया है। वस्तुतः इन दोनों का समाहार चातक पक्षी में ही होता है। इसलिये चातक का 'तर' रंग स्वाभाविक है। हो सकता है कि किसी ने उसकी लाल विकृति का वर्णन भी कर दिया हो।

इन उदाहरणों के अतिरिक्त प्रस्तुत अर्थगवेषणा में कुछ ऐसे भी उदाहरण सामने आए जिनमें तीनों पक्षों के विद्वान् भाषाविज्ञान की फेरबाजी में पढ़कर अपने अपने अंदाज के टोरे लगाने लगे। उदाहरणार्थ दो० ४३० के 'करि कहरा ही पारणउ' का 'कहराँ' शब्द देखिए। टीकाकारों ने उसका अर्थ 'करील' ठीक बताया है, किंतु उसका संस्कृत तत्सम 'करीर' युक्तिसंगत नहीं है। डा० गुप्त जी ने भी (पा० स० म०) के आधार पर स० 'कदर' (अर्थ श्वेत खदिर) से 'कहर' को व्युत्पन्न मानकर कोशकार की भ्रात धारणा का अनुचित अनुमोदन कर दिया। आयुर्वेद अथवा वनस्पतिशास्त्र में करील का पर्यायवाची 'कदर' कहीं नहीं मिलता। वह वस्तुतः खदिर का अपभ्रंश मात्र है जिस (खदिर) से व्युत्पन्न खैर शब्द राजस्थानी में भी प्रचलित है। 'कदर' अकारकिया वर्ण का वृद्ध, कैर कैपर्दी वर्ण का। कैर में इतनी कोपलें होती हैं कि कोशकारों ने 'अकुरमात्र' को 'करीर' का पर्यायवाची माना है। ऊँट कैर को चाव से खाता है, 'कदर' को नहीं। प्राचीन राजस्थानी कवियों को भी इस विषय में कोई भ्रम नहीं था। यथा—

‘बंधियो अकबर कैर, रसतगैर रोकी रिपु।

कंदमूल फलकैर, पावै राण प्रतापसी ॥

'कैरफल' कहकर कवि ने स्पष्ट रूप से कैर को 'करील' माना है न कि 'कदर'। 'कदर' के फल लगते ही नहीं, पातड़े लगते हैं जो कभी खाए नहीं जाते। इसके विपरीत मुझे आशा है कि करीलफल (टैटी) का आचार डा० गुप्त ने भी अवश्य खाया होगा। इसी प्रकार (पा० स० म०) के आधार पर श्री नाहटा ने 'कहर' को प्रा० 'ककर' से व्युत्पन्न मानकर अनुचित मार्ग का अनुसरण किया है। क्योंकि यद्यपि वनस्पतिशास्त्र में कैर का पर्यायवाची प्रा० 'ककर' का संस्कृत रूप 'ककर' मिलता है, तथापि 'ककर' (अथवा ककलास) शब्द से आधुनिक राजस्थानी में 'किरलो' और हिंदी में 'गिरगिट' शब्द बना है न कि 'कैर'। राजस्थानी का 'किरलो' शब्द यद्यपि अनुवाचक है पर मराठी और गुजराती में 'किरल' या 'किरम' शब्द कैर वृक्ष के पर्यायवाची पाए जाते हैं। इसलिये आधुनिक भाषाओं में 'ककर'

से अथवा प्रा० ककर (आ० काँकड़ा) से कैर व्युत्पन्न नहीं माना जा सकता । हाँ, भाषी मानव भाषाविज्ञान के आधार पर इस प्रकार की व्युत्पत्ति की सम्भवता करे तो करे । ‘कहर’ शब्द वस्तुतः ‘कवीर’ या ‘कब्बीर’ शब्द से बना है । हिंदी विश्वकोश में स्पष्ट लिखा है ‘करवील’ (हि० पु०) करील, करीर, कचड़ा । करवील का दूसरा रूप करवीर होता है जिसका प्राकृत रूप ‘कब्बीर’ या ‘कवीर’ बनता है । करवीर आषकल ‘कनेर’ के वृक्ष को कहते हैं, किंतु प्राचीन काल में जब करील शब्द अज्ञात या ‘कवीर’ कैर को कहते थे । ‘कवीर’ शब्द भारोपीय भाषापरिवार का है और उसका प्राचीनतम संस्कृत रूप ‘एकवीर’ है । राजनिघण्टुकार ने एकवीर का अर्थ ‘श्वेत करवीर’ किया है । इसी ‘करवीर’ का अपभ्रंश रूप ‘कवीर’ बना, हिंदी रूप ‘कवर’ बना, फारसी रूप ‘कैवीर’ तथा ‘कवार’ बने, तुर्क में ‘कवरिश’ बना, अरबी और बंबई की आधुनिक बोलचाल में ‘कवर’ बना, पंजाबी में ‘कवड़ा’ और लैटिन में ‘कैपेरिस’ शब्द बने । इसलिये सुनिश्चित है कि ‘कवीर’ से ही ‘कहर’ शब्द बना है ।

दूसरा उदाहरण दो० १०५ का ‘बागरवाल’ शब्द है । टीकाकारों ने इसका अर्थ ‘याचक’ ठीक किया है । ‘बागर’ की व्युत्पत्ति संस्कृत ‘वागर’ या ‘वाग्वर’ से भी ठीक है जिसमें वस्तुतः ‘वागड़’ शब्द बना है, किंतु इस प्रसंग में यह व्युत्पत्ति ठीक नहीं है । श्री नाहटा की आपत्ति निरर्थक है । इसी प्रकार डा० गुप्त की अर्थ-कल्पना भी चिंत्य है । क्योंकि ‘ढाढी’ के लिये ‘बागरवाल’ सर्वोधन इस प्रसंग में निरर्थक प्रतीत होता है । इससे ढाढी की कोई विशेषता स्पष्ट नहीं होती । ‘वागड़’ वाले केवल ढाढी ही नहीं होते । राजस्थान में सर्वत्र ढाढी पाए जाते हैं । वस्तुतः यहाँ संस्कृत ‘वादन’ से प्रस्तुत ‘वागर’ शब्द बना लगता है । बजाने के लिये गुजराती में ‘वागड़डु’ शब्द आता है । ‘बजे’ के लिये ‘वागा’ या ‘वाग्या’ शब्द हैं । इसी के आधार पर बजनेवाली वस्तु को ‘बागर’ मानने में कोई अनौचित्य नहीं लगता । ‘बाल’ भी निरर्थक नहीं रहता । इससे भी सुगम व्युत्पत्ति वाग् + अर है । ‘अर’ का अर्थ ‘की’, ‘वाली’ हुआ अर्थात् वीणा और उसके रूपभेद सारंगी, राक्णी इत्तक आदि तन् वाद्यभेद । ढाढी वाद्ययंत्र बजाकर घर घर भीख माँगते हैं । इसलिये सभी जानते हैं कि ‘बागरवाल’ का अर्थ ‘याचक’ ठीक है ।

तीसरा उदाहरण दो० १५१ का ‘बीजुलियाँ जालउ मिल्याँ’ है । ‘जालउ मिल्याँ’ का अर्थ ‘जाल मिल रहे हैं’ किया गया है । टीकाकारों का यह अर्थ ठीक नहीं है । डा० गुप्त ने ‘उमिल्याँ’ (‘उम्मिल’ से व्युत्पन्न) की कल्पना करके और भी गहरे अंधकार में कदम रखा । श्री नाहटा ने ‘जालउ’ को ‘बवाला’ के लिये प्रयुक्त मानकर घोर अधानुकरण किया है । राजस्थानी में ‘मिल्याँ’ का अर्थ ‘मिलने पर’ होता है, न कि ‘मिल रहे हैं’ । यदि यह अर्थ कवि को इष्ट होता तो ‘मिलै’

(मिलन) शब्द का प्रयोग करता। वस्तुतः 'जालन' शब्द यहाँ 'वारिजाल' (अर्थात् बादल) का सञ्चित रूप है। 'बादलचाल' शब्द राजस्थानी में खूब प्रचलित है। 'जालो कद खिडैगो' (अर्थ खटाटोप कब हटेगा) भी प्रायः बोलचाल में आता है। इसलिये अर्थ स्पष्ट है। नाथिका कहती है कि 'हे टोला, बिजलियों का बादलों से मिलन होने पर मैं (तुम्हारा वियोग) सहन नहीं कर सकूँगी।' बिजलियों का बादल से मिलन वर्षा ऋतु के आगमन का सूचक है ही, पर इमसे अपने प्रेमचन में बिजली की तरह कौध कर मिलने की लक्ष्ण भी व्यंजित हुई है। इसी भाव का अनुभव दोहे की दूसरी पंक्ति में स्पष्ट है।

चौथा उदाहरण दो० १२ का 'जिमजिम मन अमले किअइ, तार चढती जाइ' है। टीकाकारों ने 'ज्यों ज्यों मन अधिकार जमाता' अर्थ प्रथम चरण का ठीक किया है। उनका दूसरे चरण का अर्थ गलत है। डा० गुप्त ने आपत्ति तो ठीक उठाई, पर उनका समाधान अनुमानप्रभूत लगता है। दोहे के तार (पु०) का लिंगपरिवर्तन करने के लिये डाक्टर साहब को 'तारकमाला' शब्द की सृष्टि करनी पड़ी, पर अर्थ शिथिल ही रहा। उधर गरीब कवि पर न्यूनपदत्व का दोष मढ़ दिया गया। श्री नाइटा इससे भी दूर की कौड़ी हँदकर लाए। उन्होंने 'अमले किअइ' का अर्थ 'अमल का नशा करने पर' कर्के टीकाकारों के रहे सहे सही अर्थ पर भी पानी फेर दिया। वास्तव में 'तार' शब्द स्वयं ही स्त्रीलिंग है। यह राजस्थानी भाषा का प्रचलित और प्रसिद्ध शब्द है। जिसका अर्थ होता है 'पुष्टि - तुष्टि - लुधानिवृत्ति।' 'प्रभाव' या 'ताप' अर्थ में इसका पुल्लिंग प्रयोग भी देखा जाता है। संपादकों का ध्यान राजस्थानी शब्द की ओर नहीं गया। उन्होंने 'तार' को संस्कृत शब्द मानकर 'ऊँचा' अर्थ किया जिससे अर्थ को समझने में कोई सहायता नहीं मिली। राजस्थानी में 'तार' शब्द के प्रयोग के कुछ उदाहरण नीचे दिए जाते हैं। यथा, १-मेरै कर्न के तार करै है।' २-तैरी तो तार लागणी ही थी।' ३-गाय तार कर राखी है।' ४-उदयवत आज दुनियाण सह ऊपरा, सार रो तार लागो सबो ही।' अंतिम कविता पंक्ति में 'तार' प्रभाव या ताप के अर्थ में पुल्लिंग में प्रयुक्त हुआ है, शेष में पुष्टि अर्थ अत्यंत स्वाभाविक लगता है, 'ज्यों ज्यों मनोदय होता जाता है और (अंगों पर) पुष्टि चढ़ती जाती है, त्यों त्यों मारवणी के शरीर पर यौवन (की अवस्था) के चिह्न (प्रकट) होते जाते हैं।' मूल दोहा यह है —

'जिम जिम मन अमले किअइ, तार चढती जाइ।

तिम तिम मारवणी तणइ, तन तरणायउ थाइ॥

कहना न होगा कि दूसरे चरण का पुष्टिपरक अर्थ यौवनागम के लिये आवश्यक शर्त है। क्योंकि अपुष्ट अवस्था में मनोदय होने पर भी यौवनावस्था का स्फुट अनुभव

नहीं होता। आयुर्वेद में भी यौवन के लिये रसायनकरूपना द्वारा पुष्टि को अनिवार्य माना गया है। पुष्टि का संबन्ध किसी पहलवान से या मोटी थलथलकाय से नहीं है। नारी की पुष्टि का अर्थ उसकी देहयष्टि की वक्र रेखाओं का उभार है जिनके वृत्त की कठोरता में लावण्य की कसमसाहट मुखर हो उठती है। इधर हल्लेखाओं में कामबीज का वपन होता है, उधर तैंतीस कोटि देवताओं (अस्थियों) की खूँटीपर मेरुदंडजा कच्छपी वीणा (मिलाहए वेद की दैवी वीणा) के तार चढ़ने शुरू होते हैं ('तार चढती = वीणा, याइ = जाइ')। फलतः यौवन की 'श्रुतु' आती है जिसके साथ ही 'मार' (वीणावादक) का उदय होता है। इसलिये 'विदु' का अपेक्षाधर्मी 'नाद' जाग उठता है, जिससे 'बालिका' मह (अर्थात् उत्सव) की इला (भूमि) बनकर 'महिला' बन जाती है। कामशास्त्र और तंत्रशास्त्र में वर्णित यौवन के विकास की इन निगूढ़ कड़ियों को समझे बिना ही प्रस्तुत दोहे का अर्थ करके अर्थ कारों ने भारी अनर्थ किया है।

पाँचवाँ उदाहरण दो० ३६६ है जो इस प्रकार है —

बीछुडताँ ई सज्जणां, राता किया रतन्न ।

वारां बिहुँ चिहुँ नाँखिया, आँसू मोतीब्रन्न ॥

इस दोहे के तीसरे चरण 'वाराँ बिहुँ चिहुँ नाँखिया का जो अर्थ संपादकों ने 'दिन रात लगातार गिराए' किया है, वह युक्तियुक्त नहीं लगता। डा० गुप्त का 'बिहुँ', 'चिहुँ' शब्दों का 'दोनो' और 'चारो' अर्थ सही है। श्री नाहटा को डा० गुप्त का अर्थ पसंद नहीं आया। क्योंकि 'दो दिन चारो ओर आँसुओं' का छिड़काव करके ही वह (मरवण) चुप हो गई। इसलिये विरहिणी के रलाने में कुछ मजा नहीं आया। इसके विपरीत 'भोलोनीनुमा डोल' से मालियों की तरह जोर जोर से 'कीलियो मायो' बोलती हुई मरवण ने अपनी आँख से जब 'दो चार वारे गिराए', तब जाकर कहीं श्री नाहटा को सतोष हुआ। भले भाई! 'वारे' ही गिराने लगे तो दस बीस तो गिराते! अन्ध्रा होता यदि उक्त दोहे के अर्थ पर मनन करनेवाले विद्वान् दोहे का अन्वय ठीक करके अर्थ की सगति बैठते। अन्वयदोष से ही तीनों अर्थ असंगत हो गए। दोहे की दूसरी अर्द्धाली का अन्वय इस प्रकार है — 'बिहुँ चिहुँ वाराँ मोतीब्रन्न आँसू नाँखियाँ'। 'आँसू नाँखिया' - क्रिया का कर्ता 'बिहुँ' है। अतः शब्दार्थ यह निकलता है — 'दोनो ने चारो ओर से मोती जैसे आँसू गिराए।' यहाँ दोनो से अभिप्राय मरवण की दोनो आँखों से है, क्योंकि 'आँसू नाँखने' का कार्य आँखें ही कर सकती हैं और रत्नी (रत्निका) की तरह लाल भी आँखें ही की गई थीं। इस अति स्पष्ट बात को काव्य में स्पष्ट करने की आवश्यकता न समझकर कवि ने केवल 'बिहुँ' शब्द का प्रयोग किया, नेत्रवाची शब्द को जान बूझकर टाल

गया । आँखों में आँसुओं की उमड़ती बाढ़ के लिये राजस्थानी का 'चौसरिया' शब्द सुंदर एवं सबल अभिव्यजक है । उसी अर्थ में यहाँ 'चिहुँ वारों' [चारो द्वार से = चारो दिशाओं से 'ओसरने' (अपसरण) करनेवाले (चौसरिया)] शब्द आया है । दोनों ने चारो का सा काम किया या उससे भी प्रबल किया, यह व्यञ्जित करके दोनों आँखों की अभ्रु - वर्षण - प्रवण - पट्टता में चमत्कार उत्पन्न किया गया है । साथ में 'बिहुँ', 'चिहुँ' के द्वारा प्रकृति के विराट् दृश्य की संगतिकल्पना से कवि ने विरह को भव्य भावभूमि पर उतारने की चेष्टा भी की है । मरवण की 'बिहुँ' अर्थात् दोनों आँखें, 'बिहुँ' अर्थात् 'द्यावा पृथिवी' — दोनों के समान हैं (अन्यथा एक आँख या दो आँख से आँसू बरसाने का प्रश्न ही नहीं उठता) । इसलिये द्यावा पृथिवी के समान दोनों आँखों से [चौबियों से (चिहुँ = चउ) + वारों (बयार-बायराँ, उदाहरण, वार-भख, बाल-भख)] चौसरिया—चारो ओर से ओसरनेवाली घनघटाएँ — बड़े वेग से उमड़ धुमड़ कर बरस पड़ीं । इन घटाओं के वेग के साथ ही पृथिवी के समुद्रों के मोती उठकर नभमण्डल में पहुँच गए । उधर आकाश के वरुणमण्डल का आलोड़न करनेवाले तीतरपंखी (अ० साइरस) बादल भी नक्षत्रमण्डल के अमूल्य मोतियों को अपनी समेट में घसीटते हुए धरती की ओर झुक आए थे । इस प्रकार दोनों जलदपटल जब चारो ओर से बरस पड़ते हैं, तब यदाकदा उस प्रबल प्रभूत वर्षा के साथ पृथ्वी पर मोती बरस जाया करते हैं । ऐसे अमूल्य आँसू विरहिणी मारवणी ने गिराए । वृष्टिविधा की इस प्रक्रिया को समझे बिना मोतियों की वर्षा समझ में आ नहीं सकती । क्योंकि मोती गिरानेवाले, शीत और उष्ण दो प्रकार की बूँद बरसानेवाले लाल बादलों का ज्ञान केवल कुछ पारगत 'रगबाजों' को ही होता है । दोहों की प्रथम अर्द्धाली के 'राता रतन' शब्द इसी लिये मार्मिक है । क्योंकि और विरहिणियाँ 'रो रो कर आँखें लाल कर लेती हैं', इसके विपरीत प्रस्तुत विरहिणी आँखें लाल पहले कर लेती हैं और आँसू बाद में 'नाँखती' है । इसलिये रत्ती जैसी लाल आँखों की लालिमा का कारण अभ्रुपात नहीं हो सकता, कुछ और है । बिना रोए भी आँखें लाल हो जाया करती हैं । निदानशास्त्र के आधार पर हृदय की घुटन से प्रकुपित चतुर्दिक् प्रसरणशीला मथवाय (मस्तकवात) नेत्रों में भयकर लालिमा पैदा कर देती है । अस्तु, विस्तारभय से अन्य स्थलों की चर्चा न कर यहीं समाप्त करता हूँ ।

हिंदी में बावनी - काव्य - परंपरा

वासुदेव सिंह

प्रत्येक देश में काव्यरूपों का निर्माण और विकास वहाँ की सामाजिक और राजनीतिक स्थितियों के अनुसार ही होता है। काव्यरूपों के निर्माण में अन्यान्य सस्कृतियों का भी व्यापक प्रभाव पड़ता है। आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदीने लिखा है कि 'जब जब कोई जाति नवीन जाति के संपर्क में आती है, तब तब उसमें नई प्रवृत्तियाँ आती हैं, नई आचारपरंपरा का प्रचलन होता है, नए काव्यरूपोंकी उद्भावना होती है और नए छंदों में जनचित्त मुखर हो उठता है।'^१

हिंदी काव्यरूपों के निर्माण और विकास के कई स्रोत रहे हैं। कुछ काव्यरूप सस्कृत की देन हैं, कुछ काव्यरूपों का विकास प्राकृत, अपभ्रंश आदि के अध्ययन से हुआ है। कुछ काव्यरूप ऐसे भी हैं, जिनको हिंदी ने जन्म दिया है। दूसरे और तीसरे वर्ग के काव्यरूपों की संख्या बहुत बड़ी है, किंतु उनमें विशेष रूप से उल्लेखनीय काव्यरूप चरितकाव्य, रासा या रासो काव्य, बेलिकाव्य, मंगलकाव्य, विलासकाव्य, लीलाकाव्य और बावनीकाव्य हैं।

बावनी काव्य की रचना नागरी वर्णमाला के आधार पर होती है। हिंदी में स्वर और व्यंजन मिलाकर बावन अक्षर होते हैं। प्रत्येक अक्षर के आधार पर एक छंद की रचना की जाती है। इन बावन अक्षरों को नादस्वरूप ब्रह्म की स्थिति का अंश मानकर इन्हें पवित्र अक्षर के रूप में प्रत्येक छंद के आरंभ में प्रयुक्त किया जाता है। डा० मजूमदार ने लिखा है कि 'ग्राम्यशाला में जब बालक की शिक्षा प्रारंभ होती है तो उसे ककहरा से आरंभ करते हैं। प्रत्येक अक्षर को सिखाने के लिये एक पद्य का प्रयोग होता है, इसी प्रणाली को कवियों ने उपदेश देने के लिये अपनाया। प्रायः बावनी संज्ञक रचनाओं में ५२ पद्य दिए जाते हैं। बावन अक्षर व्यवहार में आनेवाले लोकविदित हैं। तिरपनवाँ अक्षर ब्रह्म है, जो इन अक्षरों का निर्माता है।'^२ लेकिन बावनी काव्यों में ५३ छंदों का ही अनिवार्य रूप से प्रयोग नहीं हुआ है, अपितु यह छंदसंख्या ४० और ६० के मध्य बदलती रही है।

१. हिंदी साहित्य का आदिकाल, पृ० ६० ।

२. डा० शिवप्रसादसिंह, सूरपूर्व ब्रजभाषा और साहित्य, पृ० ३४० ।

हिंदी जगत् में पाँच छः बावनी काव्य ही विख्यात रहे हैं, यद्यपि इनकी रचना बड़ी मात्रा में हुई है। केवल अभय जैन ग्रंथालय, बीकानेर में ही २५-३० बावनी काव्यों की हस्तलिखित प्रतियाँ सुरक्षित हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि मध्यकाल के कवियों ने धार्मिक नैतिक उपदेश देने के लिये इस काव्यरूप को प्रमुख रूप से अपनाया था। इन ग्रंथों को प्रकाश में लाने की आवश्यकता है। यहाँ हम संक्षेप में कुछ बावनी काव्यों का परिचय दे रहे हैं।

१७वीं १८वीं शताब्दी के कवियों ने इस रूप को विशेष महत्व दिया था, यद्यपि इसकी परंपरा १३वीं एवं १४वीं शताब्दी से खोजी जा सकती है। १३वीं शताब्दी के अंत में ही पृथ्वीचंद्र ने 'मातृका प्रथमाक्षर दोहरा' की रचना की थी। यह प्रथम बावनी काव्य माना जाता है। इसके पश्चात् कबीर लिखित एक बावनी का पता चलता है। यह बावनी कबीरप्रथावली में संगृहीत है। सं० १६६२ में स्वामी अग्रदास ने 'हितोपदेश उपखाण बावनी' की रचना की थी। भूषण की भी एक 'शिवाबावनी' प्रसिद्ध है, लेकिन इसमें वर्णानुक्रम का ध्यान नहीं रखा गया है। सं० १७२५ में धर्मवर्धन ने 'धर्मबावनी' की रचना की थी। इसमें ५७ पद्य हैं। आरंभ में 'ॐकार उदार अग्रम्य अपार, ससार में सार पदारथ नामी' आदि शब्दों में इष्टदेव की वंदना की गई है। सं० १७३१ में जिनरगसूरि ने प्रबोधबावनी की रचना की थी इसमें ५४ पद हैं। अंत में रचनाकाल इस प्रकार दिया हुआ है —

शशि गुन मुनि शशि संबत शुक्ल पक्ष,
मगसर बीज गुरु अवतारी है।
खल्ल दुरुबुद्धि कौ अगम भौंति भौंति करि,
सज्जन सुबुद्धि कौ सुगम सुखकारी है ॥१४॥

अभय जैन ग्रंथालय, बीकानेर में सं० १७३० की जिनहर्ष रचित दूहाबावनी की प्रति भी सुरक्षित है। इसमें ५३ दोहे हैं। अंतिम दोहा इस प्रकार है —

सतरैसै त्रौसै समै, नवमी शुक्ल आषाढ़।
बोधक बावनी जसा, पूरण करी कृत गाढ़ ॥१३॥

'जिनहर्ष' का दूसरा नाम जसराज भी था। इन्होंने सं० १७३८ में एक दूसरी बावनी 'जसराजबावनी' की भी रचना की थी। जसराजबावनी में ५७ पद्य हैं। जैसा कि पहले कह चुके हैं, इन सभी बावनी काव्यों का विषय धार्मिक तथा नैतिक उपदेश ही है। राजस्थान में हिंदी के हस्तलिखित ग्रंथों की खोज (चतुर्थ भाग) में कवि केशवदास रचित 'केशवबावनी' का भी उल्लेख मिलता है। इसका रचनाकाल संवत् १७३६

भावय्य शुक पचमी बताया गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि कवि ने धनार्जुन की हत्या से ही इस काव्य की रचना की थी, क्योंकि उसने प्रारंभ में लिखा है —

अंकार सहासुख देवत ही नित, खेवत बांछित इच्छित पावै ।
बावन अक्षर माहि सिरोमणि, योग योगीसर ही इस ध्यावै ॥
ध्यान में ज्ञान में वेद पुराण में, कीरति जाकी सबै मन भावै ।
केसवदास कुं हीजो दौलति, भाव सौं साहिब के गुण गावै ॥ १ ॥

वे केशवदास, रामचंद्रिका कविप्रिया, रसिकप्रिया आदि के रचयिता प्रसिद्ध कवि केशवदास से भिन्न प्रतीत होते हैं, क्योंकि उनकी मृत्यु सं० १६७४ के आसपास ही हो गई थी। इन्होंने भी 'रतनबावनी' नामक एक बावनीकाव्य की रचना की थी। किंतु उसका विषय दूसरा है। उसमें इद्रजीतसिंह के बड़े भाई रत्नसिंह की वीरता का वर्णन छुप्य छुप्य में किया गया है।

इसके पश्चात् सं० १७६७ की लिखी 'उपदेशबावनी या कृष्णबावनी' मिलती है। इसके कर्ता कवि किसन हैं। इसमें ६१ पद हैं। अंतिम पद इस प्रकार है —

सिरि सिंघराज लोकां गह्म सिरताज,
आज तिनकी कृपा जु कविताई पाई पावनी ।
संवत सतर सतसठे बिजैदसमी की,
ग्रंथ की समापत भई है मनभावनी ॥
साधवी सुहान मां की जाई श्री रतनबाई,
तजी देह ता परि रची है विगतावनी ।
मत्त कीनी मत्त लीनी ततहि पे रुच दीनी,
बाचक किसन कीनी उपदेश बावनी ॥६१॥

सत्रहवीं - अठारहवीं शताब्दी में ही ब्रह्मदीप नामक कवि ने 'अध्यात्मबावनी' की रचना की थी। इसमें ७७ पद्य हैं। इसमें कुछ वर्षों के आधार पर एक से अधिक छंदों की रचना की गई है। इसकी हस्तलिखित प्रति आमेर शास्त्रभांडार, जयपुर में सुरक्षित है। अध्यात्म विषय का यह अच्छा ग्रंथ है। इसके पश्चात् सं० १८०१ की कवि निहालचंद की लिखी 'ब्रह्मबावनी' मिलती है। इसमें ५२ छंद हैं। इसी शानसार ने 'गूढ़ाबावनी' की रचना की थी। और इसके एक वर्ष पश्चात् सं० १८०२ में रुधपति नामक कवि ने 'जैनसार बावनी' लिखी थी। इसमें ५८ पद्य हैं। अंतिम अंश इस प्रकार है —

संवत सार अठार बिडोतरै, भादष पूनम के दिन भाई ।
किंदू चौआस्र नापासर में, वहाँ स्वामी अजित जियांघ सदाई ॥

श्री जिनसुख यतिसर के, सुविनीत विद्या के निधान सदाई ।
पाय नमी रुषपति पर्यपित, बावन अक्षर आदि बुलाई ॥५८॥

स० १६०५ की लिखी 'सवैयाबावनी' भी मिलती है। इसके कर्ता कवि चिदानंद बताए गए हैं। इसमें ५८ छंद हैं। इन रचनाओं के अतिरिक्त कुछ बावनियाँ ऐसी भी हैं, जिनका रचनाकाल ज्ञात नहीं है। ऐसी रचनाओं में विनयवृत्ति रचित 'अन्योक्ति बावनी' (पद संख्या ६२), लक्ष्मीवल्लभ कृत 'दूहा बावनी' (दोहा संख्या ५८), कवि मान कृत 'बावनी' (पद्य ५४), मोहनदास की बावनी (पद ४३), कवि जटमल की बावनी (पद ५४), सुंदरदास की बावनी (अपूर्ण), ब्रह्मरूप लिखित 'लघु ब्रह्म-बावनी' (पद ५४), बालचंद्र रचित 'सवैया बावनी' (पद ५६), और हंसराज रचित 'हंसराज बावनी' (पद ५२), के नाम आते हैं। इनमें से अधिकांश ग्रंथों का लिपिकाल १७ वीं या १८ वीं शताब्दी है। इससे अनुमान होता है कि इनकी रचना भी १६ वीं, १७ वीं और १८ वीं शताब्दी में हुई थी। इनकी हस्तलिखित प्रतियाँ अभय जैन ग्रंथालय, बीकानेर में सुरक्षित हैं।

ये सभी रचनाएँ धार्मिक विषयों से ही संबंधित हैं। 'ओंकार' शब्द से प्रत्येक रचना प्रारंभ हुई है। इन रचनाओं में अधिकांश के कर्ता जैन कवि ही रहे हैं। इससे अनुमान होता है कि बावनी काव्य लिखने की प्रथा जैन कवियों में काफी लोक-प्रिय रही है, यद्यपि कबीर, केशव और भूषण आदि जैनेतर कवियों ने भी इस काव्य-रूप को अपनाया।

बावनी की ही शैली में बारहखड़ी, ककहरा अथवा अखरावट की भी रचनाएँ हुई हैं, लेकिन इनकी छंद संख्या में काफी अंतर मिलता है। महयदिएण कवि ने १३वीं शताब्दी के लगभग अपभ्रंश भाषा में एक 'बारहखड़ी' की रचना की थी। इसमें ३३५ दोहा छंद हैं। इसमें कवि ने प्रत्येक व्यंजन के सभी स्वर रूपों में एक एक छंद की रचना की है। इस प्रकार एक ही व्यंजन के दस या ग्यारह रूप (जैसे क, का, कि, की, कु, कू, के, कै, को, कौ, कं) बन गए हैं और प्रत्येक रूप के आरंभ से एक छंद की रचना की गई है। इसकी हस्तलिखित प्रति आमेर शास्त्रभांडार, जयपुर में सुरक्षित है।

स० १७६० में हिंदी में कवि दत्त ने 'बारहखड़ी' की रचना की थी। लेकिन इसमें ७४ पद्य ही हैं। रचनाकाल इस प्रकार दिया है—

संवत् सतरह से साठे, जैठ बंदी तिथि पूज ।

रवि स्वाति बारहखड़ी, करि कालिका पूज ॥ १ ॥

आचार्य रामचंद्र शुक्ल ने अपने इतिहास में (पृ० ३४५) श्री किशोरीशरण लिखित

'बारहखड़ी' (स० १७६७) का उल्लेख किया है। सं० १८५३ में चेतन नामक कवि ने 'अध्यात्म बारहखड़ी' लिखी थी।

संबल ठारे त्रेपने, सुकुल खीज गुरुवार ।
जेठमास को ज्ञान यह, चेतन कियो विचार ॥

इसी समय की लिखी कवि सूरत की एक 'जैन बारहखड़ी' भी मिलती है। कवि ने श्रत में कहा है —

बारहखड़ी हित सँ कही, सही गुनियन का रीस ।
दोहे तो चालीस हैं, छंद कहे बत्तीस ॥

गुजराती में भी इसी शैली में कुछ ग्रंथों की रचना हुई है। लेकिन गुजराती में इन्हें कक काव्य या ककहरा कहते हैं। मलिक मुहम्मद जायसी ने भी अपने 'अखरावट' को 'ककहरा' कहा है —

कहाँ सो ज्ञान ककहरा, सब आखर महुँ लेखि ।
पंडित पढ़ अखरावटी, दूटा जोरेहु देखि ॥

(जायसी अभावली — अखरावट, पृ० ३०३) .

जायसी का यह 'अखरावट' बावनीशैली में ही लिखा गया है। प्रत्येक वर्ष के आधार पर चौपाई आरम की गई है। सात अर्धालियों के बाद दोहा छंद का प्रयोग किया गया है। इस प्रकार पूरे अखरावट में ५३ छंद हैं। १६ वीं शताब्दी में राजा विश्वनाथसिंह ने भी एक 'ककहरा' की रचना की थी।

बावनी, बारहखड़ी और अखरावट के ही समान हिंदी में चौबीसी, पचीसी, बत्तीसी, छत्तीसी आदि काव्यरूप भी काफी प्रचलित रहे हैं। जैन कवियों ने चौबीसी, पचीसी आदि की रचना बहुत अधिक मात्रा में की है। इन सबका विस्तार से अध्ययन आवश्यक है।

शासनविधान के संदर्भों में 'अराजक'

राधेन्द्र वाजपेयी

प्राचीन भारतीय राजनीति के दो पारिभाषिक—मात्स्यन्याय और अराजक—शब्दों के प्रयोग को आधुनिक हिंदू राज्यशास्त्री समानार्थी अथवा पर्यायवाची मानने लगे हैं। वस्तुतः इस भ्रम को जन्म देने का श्रेय गुप्तकालीन धर्मार्थशास्त्रीय ग्रंथों के संस्करणों को मिलना चाहिए। इनके मूल अर्थों तथा प्रयोगों के साम्य और वैषम्य का विवेचन महत्वपूर्ण होगा।

पारिभाषिक अर्थों में मात्स्यन्याय शब्द का प्रयोग बृहस्पति, कौटिल्य तथा अन्य परवर्ती लेखकों ने समान रूप से किया है।^१ इस शब्द के रूप और भावों का निरूपण और अर्थशास्त्रीय शब्दावली में इसका प्रयोग हिंदू अर्थशास्त्रियों की विशेषता है। प्रकृति का शाश्वत नियम है जिसके अतर्गत बड़ी मछली छोटी मछली को खा जाती है और उसे उससे बड़ी। इसी क्रम से प्रकृति जल, स्थल और आकाश तीनों में शक्तिशाली के जीवन और शक्तिहीन के अस्तित्व का विनाश प्रकट करती है। प्रकृति के इस नियम में भी एक घोर अनियमितता के दर्शन होते हैं जिसके अनुसार नियंत्रक शक्ति के अभाव में शक्तिहीनों का अस्तित्व समान नहीं है। प्राचीन मनीषियों ने प्रकृति के इसी नियम को न्याय और राज्य की नियंत्रक शक्ति के अभाव में सामान्य स्थिति माना था। प्रकृति के क्रियाकलापों में आस्था रखनेवाले अर्थशास्त्री यह मानते थे कि प्रारंभ में धर्म की नियंत्रक शक्ति थी, जिससे सभी बाधित होते थे।^२ धर्म की शक्ति के क्षीण होने से सामाजिक सतुलन बिगड़ गया। नियामक

१. नीतिवाक्यामृत, पृष्ठ १०२—

दण्डार्थं दण्डयति नो षः पापदण्डः सन्वितः ।

तस्य राष्ट्रे न सन्देहो मात्स्यो न्यायो प्रकीर्तितः ॥

अर्थशास्त्र, १-११, पृ० २२—

मात्स्यन्यायाभिभूताः प्रजा मनु वैवस्वतं राजानं षक्रिरे ।

२. बृहस्पतिस्मृति, संस्कारकाण्ड, श्लोक, ७ - ८—

शक्ति के अभाव में अव्यवस्था फैल गई और शक्तिशाली लोगों का शासन हो गया। सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक और धार्मिक सभी क्षेत्रों में नियमितता समाप्त हो गई।^३ यही संक्षेप में बाईस्वत्य मात्स्यन्याय का स्वरूप था।

बृहस्पति तथा भीष्म समान रूप से मात्स्य - न्याय - सिद्धांत में आस्था प्रकट करते हैं। वे मानते हैं कि राज्य की उत्पत्ति के पहले एक दीर्घकालीन व्यवस्थित समाज का युग था, जो धर्मानुकूल स्वतः नियंत्रित था। धीरे धीरे मानवीय दुर्बलताओं के कारण युगहास हुआ। पतन की अंतिम सीमा पूर्ण अव्यवस्था अथवा मात्स्यन्याय का युग था, जिसे समाप्त करने के लिये राज्य और राजा की उत्पत्ति हुई थी।^४ गुप्त युग तक आते आते धर्मार्थशास्त्रियों ने मात्स्य - न्याय - युग के लिये अराजक युग लिखना प्रारंभ कर दिया।^५ यदि राज्य के विकास की पूर्ववस्थाओं का उचित ढंग से अवलोकन किया जाय तो प्रतीत होगा कि मात्स्यन्याय ही नहीं प्रारंभिक कृतयुगीन समाज भी अराजक था। अतः मात्स्यन्याय और अराजक शब्दों को पर्यायवाची मानना उचित नहीं है।

समस्या के समाधान के लिये व्याकरण और राजनीतिक विकासों का साक्ष्य समानरूप से महत्वपूर्ण होगा।

'अष्टाध्यायी' के अध्ययन से ज्ञात होता है कि 'क' प्रत्यय का प्रयोग, उसकी रचना के समय प्रारंभ हो चुका था। 'क' प्रत्यय के उदाहरण प्रस्तुत करते हुए पाणिनि 'वासुदेवक' शब्द उदाहरणार्थ लाते हैं। उनके मतानुसार, वासुदेव कृष्ण के उपासक 'वासुदेवक' कहलाते थे।^६ अशोक के अभिलेखों में जिले के प्रशासक के लिये 'राजुक' शब्द प्रयुक्त हुआ है।^७ पाणिनीय प्रयोगों के अनुसार वह विधान या

कृतेऽभूत्सकलो धर्मस्त्रेतायां त्रिपदः स्थितः

पादः प्रविष्टोऽधर्मस्य मत्सरद्वेषसम्भवः ।

धर्माधर्मौ समौ भूत्वा द्विपादौ द्वापरे स्थितौ ।

तिप्थे धर्मस्त्रिभिः पादैर्धर्मः पादेन संस्थितः ॥

३. शांतिपर्व, १८-८-३८, वृ० स्मृ० संस्कारकांड, खंडक ७ - ८ ।

४. वही, २३ - १४ - १४ ।

५. वृ० स्मृ० व्यवहारकांड, १ - ८ — नाराजके कृषिवणिककुसीदपरिपालनम् ।

६. पाणिनिकाळीन भारतवर्ष, डा० वासुदेवशरण अग्रवाल, पृ० ३२२ — वासुदेवार्जुनाभ्यां जुन् ४ । ३ । १८ ।

७. सेलेक्ट इस्क्रिप्शंस - डा० डी० सी० सरकार, पृ० २१ — रोक एडिक्ट्स आव् अशोक, धर्मरौक एडिक्ट : गिरनार वरानं; फोर्थ पिलर एडिक्ट : देहली-डोपरा वरान्स हैव राजुक एंड जयुक, रेस्पेक्टिवली ।

व्यवस्था जिलमें राजा कर्ता अथवा शासन का केंद्रीय अधिकारी हो 'राजक' होगा और वहाँ राजा कर्ता नहीं होगा, वहाँ विधान अराजक होगा। शासनप्रणाली के संदर्भ में उल्लेख श्रुतवेद में ही मिलने लगते हैं। आर्य साहित्य भी राजा शब्द का प्रयोग करता है।^८ समस्त: 'अराजक' शब्द कालों की गणतंत्रात्मक शासनप्रणाली की ओर संकेत करता है। अवैदिक व्यवस्था होने के कारण महाभारत का 'अराजक'-विरोधी होना विचित्र न होगा।^९

'अराजक' शब्द का प्रयोग शासनविधान के संदर्भ में बृहस्पति ने किया है। राजतंत्र के समर्थक के रूप में शासक की प्रतिभा और बुद्धि पर शासन की कुशलता मानते हुए वे बहु-बुद्धि-शासित अराजक शासनव्यवस्था की प्रशंसा करते हुए कहते हैं— 'अराजराष्ट्र परस्पर रक्षा कर लेते हैं किंतु मूर्खशासित (राजतंत्रों) का शीघ्र क्षय हो जाता है।'^{१०} इस स्थल पर निर्विवाद रूप से राजतंत्रों और गणतंत्रों के मौलिक अंतर की ओर संकेत करते हुए बृहस्पति राजा के व्यक्तित्व में 'राजद्रव्य' अथवा 'सर्वगुणोपेत'^{११} शासक के दर्शन करना चाहते हैं।

८. डिक्शनरी ऑफ् पाब्लि प्रोपर नेम्स, मन्नालसेक्टर, पृ० ७८१ — ओल दि लीडिंग मेंबर्स ऑफ् व्हिच वेयर कौएड राजा। दीघनिकाय (पी० टी० एल०) डेबिट्स ऐंड कार्रेंट, वास्च्यूम् ३, पृ० ३२ - ३३।

९. शांतिपर्व, ६७ - ६।

१०. नीतिवाक्यामृत, पृ० २१—

अराजकानि राष्ट्राणि रक्षन्तीह परस्परम्।

मूर्खो येषां भवेद्राजा तानि गच्छन्ति सक्षयम् ॥

११. डिक्शनरी ऑफ् पाब्लि प्रोपर नेम्स, मन्नाल सेक्टर, पृ० ७८१ — दि लिक्कविज वेयर प्रेटली ऐडमाचर्ड फोर वेयर सिस्टम ऑफ् गवर्नमेंट। इट वाज ए रिपब्लिक (गव, संघ), ओल दि लीडिंग मेंबर्स ऑफ् व्हिच वेयर कौएड राजा। वे हेएड फुल ऐंड फ्रीक्वेंट एसेंबलीज ऐट व्हिच प्रोब्लेम्स एफेकिंग आइवर दि होल रिपब्लिक आर इंडिविजुअल मेंबर्स वेयर फुलली डिस्कल्ड। ह्वेन दि एसेंबली इज वाज हर्ड, ओल लेफ्ट आदर ड्यूटीज ऐंड एसेंबुएड इमीडिएटली इन दि संथागारसाक्षा। सम टाइम्स, ऐज ऐपियर्स फ्रौम दि स्टोरी ऑफ् दि कन्वर्शन ऑफ् सीह, रेडिजन वाज़ औएलो डिस्कल्ड ऐट दि मीटिंग। दि क्लस ऑफ् प्रोसीजर एड्मिस्ट्रेटिव् डेविडेंटली दोज फौलोड इन दि उपसंपदा औडिनेशन ऑफ् मॉक्स। बिताइन्स दि राजाज, वेयर वेयर औएलो न्यूमरस उपराजाज,

प्राचीन भारतीय अर्थशास्त्री राजतंत्रों के समर्थक थे। गणतंत्रों की ओर उनके संकेत समकालीन राजनीति से प्रभावित हैं। गणों की गण और संघीय शासन-प्रणालियों के विस्तृत बर्णन बौद्ध साहित्य में उपलब्ध होते हैं। लिच्छवियों के गण और वल्लिबंध के प्रमुख सदस्य के रूप में बर्णन उपलब्ध होते हैं। दोनों की राजधानी वैशाली थी। लिच्छवियों का संस्थागार, उसकी समाप्त, बादविवाद तथा बहुमतनिर्णय विशेष रूप से प्रसिद्ध रहे।^{१२}

शांतिपर्व के अराजक उल्लेखों और वृष्णि संघ को आधार मानकर डा० काशीप्रसाद जायसवाल ने प्रजातंत्र के पोषक के रूप में उसे आदर्श शासन-प्रणाली माना है, यद्यपि इसकी हिंदू राज्यशास्त्रियों ने भर्त्सना की है। इस शासनविधान का आदर्श था कि धर्म शासक है और शासन किसी व्यक्ति का नहीं होना चाहिए। इस राज्य का मूल पारस्परिक समझौते अथवा प्रजा के सामाजिक अनुबंध में था। यह उग्र प्रजातंत्र का स्वरूप था—लगभग टालस्टाय के आदर्श पर।^{१३} अन्यत्र अराजक गणतंत्रों का आधार व्यक्तिवादी दृष्टिकोण को मानते हुए उनका कथन है कि व्यक्तिवाद का उग्ररूप अराजक राज्यव्यवस्था या शासकविहीन राज्यवाद था। उस वर्ग के राज्यशास्त्रियों ने सरकार को एक दोष माना था। किसी व्यक्ति में कार्यपालिका शक्ति निहित नहीं थी। केवल धर्म या न्याय ही शासक था। एवं अपराधी घोषित व्यक्ति के लिये निर्वासन ही उन्हें माय्य था। व्यक्ति की सर्वोच्च शक्ति किसी एक व्यक्ति को या व्यक्तियों की संस्था को नहीं सौंपी जा सकती थी।^{१३}

सेनापतीज एंड भांडागारिकज। देयर वाज ऐन इलेबोरेट जुडीशल प्रोसीजर।

१२. हिंदू पोलिटि, डा० के० पी० जायसवाल, पृ० ८२ - ८३ — दि अराजक और 'नौन रुत्तर' वाज ऐन आइडियलिस्टिक कौंस्टिट्यूशन द्विच केम टु बी दि ओब्जेक्ट आव् डेरिजन आव् पोलिटिकल राइट्स आव् हिंदू इंडिया। दि आइडियल आव् दिस कौंस्टिट्यूशन वाज दैट ला वाज टु बी टेकेन ऐज दि रुत्तर एंड देयर शुड बी नो मैन-रुत्तर। दि बेसिस आव् दि स्टेट वाज कंसीडर्ड टु बी म्यूसुअल एग्जीमेंट आर सोशल कौंट्रैक्ट बिटवीन दि सिटिजेंस। दिस वाज ऐन एक्स्ट्रीम डेमोक्रेसी आसोस्ट टौदस्टायन इन दि आइडियल।

१३. वही, पृ० १६५—दि एक्स्ट्रीम केस आव् इंडिविजुअलिज्म और दि अदर हैंड वाज दि थ्योरी आव् दि अराजक स्टेट, दि नो रुत्तर स्टेट। गवर्नमेंट

यही नहीं अराजक शासनप्रणाली के अंतर्गत लिखित संविधान की भी वे संभावना प्रकट करते हैं।^{१४} डा० जायसवाल के मत की सम्यक् समीक्षा के लिये बीसवीं शती के प्रथम तीन दशकों की राष्ट्रीय चेतना और स्वतंत्रता के निमित्त आंदोलनों की ओर सकेत अप्रासंगिक न होगा। १९१३ से १९२४ तक डा० जायसवाल अपने लेख विभिन्न पत्र पत्रिकाओं में समय समय पर प्रकाशित करते रहे। अंग्रेजी उपनिवेशवाद के विरुद्ध भारतीय चिंतन विकसित हो रहा था। राष्ट्रीय विचारधारा का सुजन और स्वतंत्रता की मांग को शास्त्रीय समर्थन प्रदान करने के लिये प्राचीन भारत में जनतंत्र अथवा सघ राज्य की स्थिति सिद्ध करने के प्रयत्न डा० जायसवाल प्रभृति लेखक कर रहे थे। उनका यह प्रयत्न श्लाघनीय था।

बौद्ध साहित्य और महाभारत दो पृथक् स्वरों पर गणतंत्रों और सघीय शासन-प्रणाली का वर्णन करते हैं। बौद्ध साहित्य बुद्धपूर्व और बुद्धयुगीन गणतंत्र-व्यवस्था का वर्णन करता है जब कि महाभारत अधक वृष्णि, कुकुर आदि गणों और सघों का वर्णन करता है। बौद्ध साहित्य वज्रियों के सस्थागार, उनकी सघीय कार्य-प्रणाली, विचारस्वातंत्र्य आदि का वर्णन करता है। ललितविस्तर लिच्छवियों में प्रचलित साम्यभावना का उल्लेख करता है।^{१५} पालि साहित्य में कहीं भी बौद्ध गणतंत्रों के लिखित संविधान के वर्णन उपलब्ध नहीं होते। उनकी समानता की भावना नागरिक अधिकारों के सदर्थ में प्रतीत होती है, जो गणतंत्रों के साम्यवादी दृष्टिकोण का प्रतिबिम्ब है। इस सदर्थ के आधार पर डा० जायसवाल से सहमत होना कठिन है कि गणतंत्रों में व्यक्तिवाद चरम सीमा पर था। गणतंत्रात्मक शासन-

इटसेल्फ वाज रिगार्डेड बाई दि थ्योरिस्ट्स आन् दैट क्लास आन् स्टेट ऐज ऐन ईविल। नो मैन वाज वेस्टेड विद दि एक्जिन्क्यूटिव पावर। ओनली दि ला वाज टु रूल, एंड दि ओनली सैक्शन दे प्रेस्क्राइब्ड फौर वन फाउंड गिह्टी आन् फ्राइम वाज़ औब्स्ट्रैसिजम। दि सीवरेंटी आन् दि इंडिविजुअल वाज नौट टु वी डेलीगेटेड टु एनी वन मैन और ए बाडी आन् मेन।

१४. वही, पृ० १६४ - दि डिस्कशन ओन दि अराजक स्टेट इन दि महाभारत आससो शोज कैमीलियरिटी विद ए रिटेन थ्योरी आन् दि अराजक कौंस्टीट्यूशन।

१५. ललित विस्तर, संपादक, ई० जेफमैन, बाल्यूम १, पृ० २१ - अपर आहुः साप्यप्रतिरूपा.....तेन साप्यप्रतिरूपा। अत्रिय क्लास इन बुद्धिस्ट इंडिया, डा० बी० सी० ला से उद्धृत।

प्रणाली आधुनिक गणतंत्रों का पूर्वरूप (प्रोटो टाइप) प्रतीत होती है। डा० जायसवाल ने गणतंत्रों के धर्म के प्रति दृष्टिकोण का भी उल्लेख किया है। यह गणों की ही विशेषता न थी। वैदिक भावना के अनुसार भी धर्म ही शासक था।^{१०} दंड धर्मपुत्र था।^{११} धर्म की रक्षा के लिये ही राज्य को दंडधर और उत्थित दंड होना पड़ता था।^{१२} धर्म की ही स्थापना के निमित्त राजत्व का उद्भव और विकास हुआ था।^{१३} अतः धर्म को शासक मानने की परंपरा अराजकों की कोई विशेषता न थी क्योंकि अर्थचिंतन के अंतर्गत भी राजा केवल प्रमुख कार्यपालक अधिकारी होता था। गणतंत्रों में भी प्रधान या सभापति होता था जो राजा कहलाता था।^{१४} यही नहीं, बौद्ध साहित्य के वर्णनों से स्पष्ट है कि लिच्छवियों या मल्लों का कोई लिखित सविधान नहीं था। अधक - वृधियों के भी लिखित सविधान के वर्णन नहीं मिलते। अतः गणतंत्र शासनप्रणाली को परंपरागत नियमों पर आधारित मानना अधिक उचित होगा।

उपर्युक्त वर्णनों से स्पष्ट हो जाता है कि 'मात्स्यन्याय' और 'अराजक' दो पृथक् पारिभाषिक थे। राजत्व का अभाव ही उनका साम्य था, जो हिंदू धर्मशास्त्रियों को

१०. ऋग्वेद में 'ऋत' शब्द का प्रयोग ब्रह्मांड की कार्यप्रणाली और उसके शाश्वत नियमों के लिये हुआ है। ऋत का अधिष्ठाता देवता वरुण था, जो भौतिक जगत् एव नैतिकता का स्वामी था। उसका स्थान सम्राट् का था। वरुण कठोर शासक था। कोई भी ऋत में अवरोध उत्पन्न करनेवाला चाहे देवता ही क्यों न हो, वरुणपाश से नहीं बच सकता था। उसे उल्लंघन के लिये दंड मिलता था।—दि वेदिक एज; पृ० ३६५-६६; ए हिस्ट्री ऑफ इंडियन पोलिटिकल आइडियाज, पृ० २३—आव् मच प्रेंटर सिग्नीफिकेंस इज ए सेलिब्रेटेड एंड ओफ्ट कोटेड ऐब्सट्रैक्ट (१४-११-१५) आव् वृहदारण्यक उपनिषद् क्लिच फौमर्स दि सप्लीमेंट आव् शतपथ ब्राह्मण .. 'ही वाज नौट स्ट्रौंग एनफ : ही क्रियेटेड स्टिल फर्वर दि मोस्ट एक्सलेंट धर्म . देअरफोर, धर्म इज दि सत्र आव् सत्र: देयर इज नर्थिंग हायर वैन दि धर्म।'

१८. मनुस्मृति; ७, १३ - १४।

१९. शांतिपर्व, ५३ - १४; अर्थशास्त्र; १ - ४ पृ० ६।

२०. वृ० स्मृ०, व्यवहारकांड; १, ८ - ६; शांतिपर्व; ५६, १३ - ६४; मनु ७ - ३।

२१. दीर्घनिकाय, वात्स्युस ३, पृ० ६२ - १३।

विशेष रूप से खटकता था। यौथों के उदय के साथ अराजक राज्य भारतीय राज नीति के रंगमंच से विलीन हो गए। समुद्रगुप्त की शक्तिवृद्धि के समय एक बार फिर उत्तर भारतीय सक्रिय राजनीति से दूर राजपूताने में वे अपना अस्तित्व खिपाए हुए थे। राजनीतिक महत्व के अभाव में गुप्तयुग तक आते आते अराजक शब्द का मूल संदर्भ विस्मृत हो गया। आर्य परंपरा के विपरीत होने के कारण उनकी वर्ण्य स्थिति^{२२} स्मृतियों के गुप्तकालीन संस्करणों के समय तक अराजकता^{२३} (मात्स्यन्याय) पोलिटिकल केअस की पर्यायवाची बन गई थी। वर्तमान युग में उसके सही मूल्यांकन का श्रेय निर्विवाद रूप से स्वर्गीय डा० काशीप्रसाद त्रिपाठी को है।



२२ शांतिपर्व, ६७, २—नाराजकेषु राष्ट्रेषु वस्तव्यमिति वैदिकम् ।

२३. वृ० स्मृ० व्यवहारकांड; १ - ८; मनु० ७ - ६ ।

विमर्श

‘सदेशरासक’ के रचयिता का निवासस्थान और नाम

‘सदेशरासक’ के आरम्भ में अपना परिचय देते हुए कवि ने लिखा है —

पद्यापसि पहुँचो पुष्पसिद्धो य मिच्छद्देशो स्थि ।
तद्द विसप संभूचो आरदो मीरसेणस ॥
तद्द तण्णओ कुल कमलो पाइय कव्वेसु गीयविसपसु ।
अहहमाण पसिद्धो संनेहरासयं रइयं ॥^१

इन गाथाओं से कवि के विषय में दो बातें स्पष्ट हो जाती हैं। प्रथम यह कि कवि का जन्मस्थान पूर्वप्रसिद्ध ‘मिच्छदेश’ है। दूसरे, उसी प्रदेश में मीरसेण आरद का पुत्र अहहमाण उत्पन्न हुआ, जिसने सदेशरासक की रचना की।

भाषायी ने ‘मिच्छदेश’ का मूल रूप ‘म्लेच्छदेश’ माना है।^२ पं० हजारी-प्रसाद द्विवेदी ‘म्लेच्छदेश’ के साथ ही ‘मिथ्यादेशना’ अर्थ भी मानते हैं।^३ हमारा अनुमान है कि ‘मिच्छदेश’ वस्तुतः ‘मत्स्यदेश’ का ही विकृत रूप है। ‘अगुत्तर-निकाय’ में जो षोडश जनपदों का उल्लेख मिलता है, मत्स्य जनपद उन्हीं में से एक है।^४ यमुना का पश्चिमी एवं कुरुओं का दक्षिणी प्रदेश—अर्थात् वर्तमान जयपुर एवं अजमेर राज्य, भरतपुर का कुछ हिस्सा तथा तिरहुत का दक्षिणी भाग—मत्स्य जनपद कहलाता था।^५

‘सदेशरासक’ में दो स्थानों, मुलतान एवं विजयनगर, के वर्णन उपलब्ध होते हैं। इन वर्णनों को ध्यानपूर्वक पढ़ने पर यह बात स्पष्ट हो जाती है कि दोनों नगरों के वर्णनों में पर्याप्त अंतर है। मुलतान का वर्णन^६ पढ़ते समय ऐसा लगता है

१. सदेशरासक, संपादक हजारीप्रसाद द्विवेदी, प्रथम प्रकरण, छंद ३-४।
 २. सदेशरासक, संपादक जिन विजय मुनि, भूमिका, पृ० १७।
 ३. सदेशरासक, प्रस्तावना, पृ० ५।
 ४. प्राचीन भारत का इतिहास, भगवतशरण उपाध्याय (प्रथम संस्करण), पृ० ८३।
 ५. द ज्याग्राफिकल डिक्शनरी ऑफ़ एशियंट एंड मेडिबल इंडिया, नंदलाल डे (द्वितीय संस्करण) पृ० १२८।
 ६. सदेशरासक, हजारीप्रसाद द्विवेदी, द्वितीय प्रकरण, छंद ४२ - ५४।
- १ (१७-२)

मानो कोई व्यक्ति किसी बड़े शहर को देखने आ निकला था और नगर की सड़कों पर चलते हुए जो प्रधान दृश्य उसकी स्मृति में प्रवेश कर गए थे, उन्हीं का वर्णन उसने किया है। इस प्रकार का वर्णन कल्पना के द्वारा भी किया जा सकता है। किंतु विक्रमपुर का जो वर्णन प्राप्त होता है, उससे यह बात सिद्ध हो जाती है कि कवि वहाँ की प्रकृति, लोकसंस्कृति, सामाजिक रीतिरवाज आदि से खूब परिचित था। अतः हमें यह मानने में कोई कठिनाई नहीं जान पड़ती कि वह विक्रमपुर (या बीकानेर) के निकटवर्ती किसी ऐसे स्थान का निवासी था जो प्राचीन मत्स्य जनपद में पड़ता था।

यद्यपि अन्य जनपदों के समान मत्स्य जनपद भी ई० पू० ७वीं शताब्दी तक ही प्रबल था और उसके बाद धीरे धीरे उसकी शक्ति क्षीण हो गई, किंतु इतनी दीर्घ अवधि के पश्चात् भी किसी विद्वान् पंडित के मन में उसकी गौरवमय परंपरा का भान रहना कोई अस्वाभाविक बात नहीं। वर्तमान उज्जैन नगर का कोई निवासी आज भी कभी कभी अपने को उज्जयिनी (उज्जैन का प्राचीन नाम) का निवासी कह दिया करता है।

मुनि जिन विजय ने विजयनगर या विक्रमपुर की स्थिति वर्तमान जैसलमेर राज्य में बनलाई है।^१ ऊपर हमने इसे बीकानेर का ही दूसरा नाम माना है। किंतु श्री जिनचंद्र सूरि जिन्होंने वि० स० १६४८ में 'अकबर प्रतिबोध रास' की रचना की थी, उक्त ग्रंथ में कथा के आरंभ में ही विक्रमपुर और जैसलमेर दो भिन्न स्थानों का उल्लेख किया है।^{१०} इसकी कुछ ही पक्तियों के बाद वे विक्रमपुर का उल्लेख करते हुए लिखते हैं कि उस समय वहाँ का राजा रामसिंह था।^{११} इतिहास देखने पर ज्ञात होता है कि उस समय रामसिंह बीकानेर का राजा था।^{१२} अतः यह बात स्पष्ट हो जाती है कि विक्रमपुर बीकानेर का ही दूसरा नाम था।

इस विवेचन के दो निष्कर्ष इस प्रकार हैं — प्रथम यह कि 'संदेशरासक' का रचयिता कवि अद्भुतमात्र प्राचीन मत्स्य जनपद में पड़नेवाले किसी नगर का निवासी था, दूसरे, वर्तमान बीकानेर का ही दूसरा नाम विजयनगर या विक्रमपुर था।

७. वही, तृतीय प्रक्रम, छंद १३१ - २२०।

८. प्राचीन भारत का इतिहास, भगवतशरण उपाध्याय, पृ० ८३।

९. संदेशरासक, प्राक्कथन पृ० १२।

१०. रास और रासान्वयी काव्य, डा० दशरथ शोभा एव डा० दशरथ शर्मा, द्वितीय खंड, पृ० २७२, छंद २२।

११. वही, पृ० १७२, छंद २८।

१२. एनक्स एंड एंटीक्विटीज आव् राजस्थान, कर्नल जेम्स टाड, पृ० १०१६-१७।

कुछ विद्वानों ने अद्दहमाण का शुद्ध रूप अन्दुल रहमान मानकर उसे मुसलमान जुलाहा बतलाया है।^{१३} 'रास और रासान्वयी काव्य' के प्रधान संपादक भी 'कद्र' काश्मिकेय ने उसके जुलाहा एव मुसलमान होने में शका प्रगट की है।^{१४} इस विषय में हमारा निवेदन है कि मीरसेण और अद्दमाण दोनो ही हिंदू थे। 'मीर फारसी का ही नहीं संस्कृत का भी शब्द है। मोनियर विलियम्स ने 'मीर' शब्द का अर्थ 'समुद्र' एव 'पर्वतैकदेशः' दिया है, साथ ही उद्यादि का सदर्थ भी दिया है।^{१५} किंतु उद्यादिकोश में 'पर्वतैकदेशः' का कोई उल्लेख नहीं है। उद्यादिकोश के अनुसार 'मीरः उदन्वति' (समुद्र का वाचक) है।^{१६} अतः मीरसेण को हिंदू मानने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए। फिर अद्दहमाण का शुद्धरूप अभिमान भी हो सकता है।^{१७}

अद्दहमाण को हिंदू मानने में विद्वानों को एक और कठिनाई हुई है। वह यह कि कवि ने अपने को 'कोलिय' स्वीकार किया है।^{१८} परंतु हमारा निवेदन है कि जुलाहा मुसलमान ही हो यह आवश्यक नहीं है, हिंदू जुलाहा भी तो हो सकता है। 'भोजप्रबंध' में एक कुविंद का वर्णन मिलता है जो हिंदू था और विद्वान् कवि भी।^{१९} इसी प्रकार पंचतंत्र में एक मथरक नामक कौलिक की कथा मिलती है जो हिंदू था।^{२०} आज भी उत्तर प्रदेश के वाराणसी आदि जिलों में एक 'कोरी' जाति मिलती है जो हिंदू है और उसका व्यवसाय जुलाहे का होता है। अतः उपर्युक्त विवेचन से यह निष्कर्षनिकनता है कि मीरसेण एव उगका पुत्र अद्दहमाण दोनो हिंदू थे।

— गोकुलचंद्र शर्मा



१३. संदेशरासक, मुनि जिनविजय, प्राकथन, पृ० १२, हिंदी-काव्य-धारा, राहुल सांकृत्यायन (प्रथम संस्करण), पृ० ३०, संदेशरासक, हजारीप्रसाद द्विवेदी, प्रस्तावना, पृ० ५।
१४. रास और रासान्वयी काव्य, परिचय, पृ० ३ - ४।
१५. ए संस्कृत - इंगलिश डिक्शनरी, मोनियर विलियम्स, सन् १९२१ ई०।
१६. उद्यादि कोश, महादेव वेदातिन्, संपादक डा० के० कुजुषिणाराज (सन् १९२६ ई०) पृ० ३४, सूत्र २५ - २६।
१७. रास और रासान्वयी काव्य, परिचय, पृ० ४।
१८. संदेशरासक, हजारीप्रसाद द्विवेदी, प्रक्रम १, छंद १९।
१९. भोजप्रबंध, कवि बललाल कृत (सन् १९०८) पृ० १८ - १९।
२०. पंचतंत्रकम् (सन् १९२२) पृ० २०३।

पुलिस

पुलिस शब्द किस भाषा का है, यह विचारणीय है। प्रवीण लोग इस शब्द को विदेशी समझते हैं। जेवर के शब्दकोश के अनुसार यह यूनानी शब्द 'पोलिस' से बना है जिसका अर्थ है नगर। किंतु पुलिस शब्द सम्राट् अशोक के अभिलेखों में भी मिलता है यथा— प्रथम, चतुर्थ और सप्तम स्तंभलेख। प्रथम और चतुर्थ स्तंभलेखों में पुलिस शब्द बहुवचन है और 'पुलिसा' शब्दरूप प्रयुक्त है। सप्तम स्तंभलेख में पुलिसानि शब्द है।

देवप्रिय प्रियदर्शी अशोक कहता है—मेरी पुलिस उत्तम, मध्यम और निम्न श्रेणी की है। पर वे सब मेरी आज्ञा के अनुसार काम करते हैं। वे प्रयत्न करते हैं कि चपलमति भी ईमानदारी से रहें। आगे अशोक कहता है (१४४८ खी० पू०) हमारी पुलिस भी हमारी आज्ञा का पालन करेगी। सप्तम स्तंभलेख में लिखा है — सज्जुक (= राजुक) और पुलिस हमारे आदेशों का पूर्ण प्रचार करें। इससे स्पष्ट है कि अशोक के समय पुलिस की प्रणाली कितनी विकसित थी। टोपरा, इलाहाबाद, भोजपुर और नदगढ़ सभी उपलब्धस्थानों में पुलिस का स्वरूप एक समान है। इससे प्रकट है कि यह शब्द भारतीय है और स्यात् संस्कृत के किसी शब्द का अपभ्रंश है किंतु यह शब्द किसी भी संस्कृत या पाली शब्दकोश में नहीं मिलता। हुल्श ने अपने ग्रंथ में इस शब्द का अंगरेजी में अर्थ एजेंट किया है। भारतीय शब्दकोशों में इस शब्द की अप्रतिष्ठा का कारण केवल यही हो सकता है कि इसके पीछे भारतीयों की विचित्र मनोवृत्ति ही प्रमुख रही है। पाश्चात्य विद्वानों ने इस शब्द को भारतीय स्वीकार नहीं किया अतः किसी भी कोश में यह शब्द स्थान न पा सका।

कुछ लोग इस शब्द की व्युत्पत्ति पुरुष से करते हैं किंतु पुरुष का अपभ्रंशरूप पुलुष या पुलुस भले ही हो सकता है पर उससे पुलिस कैसे बनेगा। स्यात् यह शब्द पुरीश (पुरी + ईश) का अपभ्रंश है और इसका अर्थ होगा नगर का स्वामी या रक्षक। अशोक के पितामह चंद्रगुप्त मौर्य के महामंत्री चाणक्य (१६वीं शती ख्रीष्टपूर्व) ने अपने अर्थशास्त्र में पुलिस के कार्यों का पूर्ण विवेचन किया है। इसके अध्ययन से पता चलता है कि सोलहवीं शती ख्रीष्टपूर्व में भी पुलिस-पद्धति कितनी सुविकसित थी। अशोक के लिये पुलिस के ऊपर उतना आश्रित होना संभव न होता यदि पूर्वकाल से उसे अपनी सुसंगठित और कुशल पुलिस की मदद न मिलती।

कालिदास अपने अभिज्ञानशाकुंतल में नागरक और आरक्षी शब्दों का उल्लेख करता है। इसी कारण भारत के कई राज्यों के शासन में पुलिस शब्द के स्थान पर आरक्षी का प्रयोग आरम्भ कर दिया गया है। खेद है कि अशोक के बाद शतियों तक

(शेरशाह के काल १६वीं शती ई० तक) इस देश में पुलिस का विकास कैसे हुआ, इसका ज्ञान हमें नहीं होता। शेरशाह की पुलिसव्यवस्था की प्रशंसा इतिहासकारों ने मुक्त कंठ से की है। किंतु शेरशाह ने तो केवल ५ वर्ष (१५४०-१५४५ ई०) राज्य किया। अपितु वह सदा रणक्षेत्र के संबंधों में व्यस्त रहा। उसे शासन-व्यवस्था और निर्माणकार्य को संगठित करने का समय ही न मिला। समझ है उसे शासनव्यवस्था और निर्माणकार्य अपने पूर्ववर्ती शासकों से विरासत के रूप में मिले। सारे देश में ग्रामगणतंत्र और स्वायत्त शासन की ऐसी सुव्यवस्था थी कि भारतीय सभ्यता और सस्कृति युग युग तक सुरक्षित रही। कोई राजा हो, गाँव अछूते रहे। भारतीय कला, विज्ञान और सस्कृति की अटूट प्रगति का यही रहस्य है।

मुगल शासकों ने भी प्राचीन पदचिह्नों पर ही अपनी पुलिसव्यवस्था बनाई। स्थानीय बिस्मेटारी ही इसका मौलिक सिद्धांत था। मुगलों के समय चोरी के विरुद्ध बीमा होता था। मुगलों की पुलिसव्यवस्था में विदेशी और देशी दोनों ही तत्वों का समिश्रण था। पश्चिमी एशिया के इस्लाम राज्य में ऐसे पुलिस अधिकारी होते थे जिनका मुख्य काम था—प्रजा के आचरण की जाँच करना और उन्हें धर्म-माँ पर स्थिर रखना। इस अधिकारी को मुहत्सिब कहते थे। इसका अर्थ होता है लेखा रखनेवाला। डाक्टर परमात्माशरण ने इसका ठीक अनुवाद किया है—जनता के आचरण का गुण - दोष - विवेचक। बाद में ज्यों ज्यों मुगल साम्राज्य विकसित हुआ मुहत्सिब बाजारों का निरीक्षण और पुलिस के अन्य कार्य भी करने लगे।

डाक्टर परमात्माशरण ने मुहत्सिब के बारे में एक महत्वपूर्ण प्रश्न उठाया है। उनके द्वारा अनूदित इस शब्द के अर्थ पर हमें गभीरता पूर्वक विचार करना चाहिए। पश्चिमी एशियाई देशों ने जनता का आचरण इतना महान् रखने की कला कब, कैसे और कहाँ से सिखी, इसके लिये हमें पुनः अशोक के अभिलेखों की ओर जाना चाहिए। अशोक ने देश और विदेश सर्वत्र ही मानव जाति के लौकिक और पारलौकिक कल्याण के लिये अनेक धर्ममहामात्रों को नियुक्त किया था। संभव है अशोक द्वारा प्रचारित यह व्यवस्था अनवरत चलती रही और मुगलों ने इस प्रथा को अपने समय पुनः प्रचारित किया। अतः धर्ममहामात्र ही इस्लामकाल के मुहत्सिब प्रतीत होते हैं। अतः पुलिस शब्द विदेशी नहीं वरन् भारतीय ही प्रतीत होता है।

—देवसहाय त्रिवेद

च य न

हिंदी

तमिल काव्यशास्त्र

न० वि० राजगोपालन

भारतीय साहित्य, आगरा, वर्ष ६, अंक ४, अक्टूबर १९६१ में प्रकाशित हिंदी निबन्ध का सारांश—

भारतीय भाषाओं में संस्कृत के पश्चात् तमिल प्राचीनतम मानी गई है। स्वपरंपरानुसार दस हजार ई० पू० के पूर्व तमिल साहित्य वर्तमान था। कुछ उल्लेखों तथा भौगोलिक प्रमाणों के अनुसार उसके प्राचीन साहित्य का विशाल अंश दो जलज्जावनों में नष्ट हो गया। अब तक प्राप्त प्राचीनतम तमिल ग्रंथ तोलकाप्पियर-रचित तोलकाप्पियम है। इसका समय चौथी शती ई० पू० माना गया है। इसका विषय व्याकरण तथा काव्यशास्त्र है। इससे स्वयं प्रमाणित है कि इस काल तक तमिल में पर्याप्त साहित्य का निर्माण हो चुका था। अतः १० वीं शती ई० पू० में तमिल साहित्य का अस्तित्व प्रमाणित है।

इस ग्रंथ के आरंभ में ग्रंथकार के सहपाठी 'पेरुम्भार' ने एक स्वरचित 'तोलकाप्पियर' का परिचयक पद्य बोड़ा है। इस पद्य के अनुसार तोलकाप्पियर संस्कृत के ऐंद्र व्याकरण के ज्ञाता थे तथा 'निलतरु तिरुवीर पाडियन' राजा की राजसभा में इन्होंने स्वग्रंथ का प्रथम वाचन किया था। पाणिनि का बहुमान्य काल ३५० ई० पू० है। अतः 'तोलकाप्पियम' इससे पूर्व का माना जा सकता है।

तमिल के प्रथम वैशकारण महर्षि अगस्त्य हैं। उन्हें 'तमिलमुनि', 'तमिल के संस्कर्ता', 'तमिल भाषा के उपज्ञाता' आदि विशेषण दिए गए हैं। अगस्त्य ने अपने 'अग्रत्तियम' ग्रंथ में साहित्य, नाट्य और सगीत तीनों के लक्षण बताए हैं। अगस्त्य का उक्त ग्रंथ उपलब्ध नहीं है किंतु उसके नाम पर कुछ सूत्र कुछ ग्रंथों में बद्धृत हैं। अब तक तो यही है कि तमिल काव्य-शास्त्र-परंपरा का आरंभ 'तोलकाप्पियम' से हुआ।

तमिल के प्राचीन लक्षणग्रंथों के तीन भाग होते हैं—१-अक्षरलक्षण, २-शब्दलक्षण तथा ३-विषयलक्षण। 'पोरुल' अर्थात् विषय, विषयवस्तु को कहते हैं। जैसे काव्यशास्त्र का नाम भी 'पोरुल' है। यद्यपि 'पोरुल' शब्द से मुख्य बोध विषयवस्तु का होता है तथापि इसमें अलंकार, छंद, काव्य के गुणदोष तथा

अभिव्यञ्जना की कुछ विशेषताओं का विवेचन भी होता है। तमिल में अलकार आदि का स्थान गौण है।

तमिल में काव्यशास्त्रीय विषयों का विवेचन संस्कृत से भिन्न है, अतः वहाँ संस्कृत से प्राचीन एक स्वतंत्र काव्यपरंपरा रही है। संस्कृत की भाँति तमिल में रस, अलंकार, वक्रोक्ति, ध्वनि आदि के विभिन्न संप्रदाय नहीं चले और न उनके प्रवर्तक ही हुए। कारण, तमिल में आरंभ से ही काव्य में विषयवस्तु की मुख्यता तथा अलंकार, छंदसौंदर्य आदि की गौणता रही। बाद में इसपर अनेक मतांतर रहते भी काव्य का मुख्य तत्व पोरुल ही रहा। दंडी के काव्यादर्श का तमिल अनुवाद हुआ, संस्कृत के रस, रीति, वृत्ति आदि का विवेचन भी हुआ पर संस्कृतागत तत्त्वों का समाहार या समन्वय हो गया, तमिल की स्वतंत्र परंपरा का निराकरण नहीं।

पोरुल — ससार के सभी पदार्थ, सरूप वस्तु तथा अरूप भाव, इस शब्द से बोधित होते हैं। काव्यलक्षण के प्रसंग में 'पोरुल' का तात्पर्य 'काव्य में वर्णित होने-वाला मानव जीवन है। पोरुल के दो मुख्य विभाग हैं—१. प्रेम और २. युद्ध। अहम नामक विभाग में प्रेम का और पुरम नामक विभाग में युद्ध का विवेचन हुआ है। अहम के दो और विभाग हैं—१. गुप्त या प्रच्छन्न और २. व्यूढ या प्रकाश्य। प्रथम में प्रेमी प्रेमिका के गुप्त मिलन की स्थिति है तथा द्वितीय में गुप्त प्रेम के प्रकट होने पर उसकी विवाह में परिणति। अहम के इन दोनों रूपों में अतर्दशाओं का सूक्ष्म निरूपण होता है। अहम को और भी तीन प्रकार से बाँटा गया है—१ नायक नायिका में समान रूप से उत्पन्न प्रेम, २. एकांगी प्रेम और ३. असंगत काम अर्थात् प्रेम के अयोग्य व्यक्ति से प्रेम या नायक द्वारा नायिका की प्राप्ति की बलात् चेष्टा। इसी प्रकार पुरम में जीवन का बहिरंग पक्ष आता है। पुरम वह कहलाता है जिसे समान प्रेम से युक्त नायक नायिका ही नहीं, समाज के अन्य लोग भी समझ सकें और जो स्पष्टता से दूसरों को बताया जा सके। पुरम के प्राचीन तमिल साहित्य में युद्ध-वर्णन अधिक हुआ है। पुरम के अनेक अतर्भेद हैं।

अलंकार — अलंकार, भावानुभाव, छंद तथा गुणदोष तमिल काव्यशास्त्र में गौण माने गए हैं। तोलकाप्पियम के उपमा अध्याय में अलंकार की चर्चा है। उपमा ही एकमात्र अलंकार माना गया है। तमिल की यह अलंकारपरंपरा संस्कृत से प्राचीन मालूम पड़ती है।

भावानुभाव — तमिल काव्यशास्त्र में भावानुभावों का पृथक् निरूपण किया जाता है क्योंकि जीवन के विविध के रूपों के चित्रण में वे सहायक होते हैं।

छंद और गुणदोष — तमिल छंद संस्कृत तथा हिंदी के छंदों से नितांत भिन्न हैं। तमिल छंद बर्ष या मात्राओं पर नहीं, कुछ ध्वनिसमूहों (व्यंजनों) के आचार पर चलते हैं। मूलभूत ध्वनियाँ चार प्रकार की हैं — १. अ, इ, २. आ, ई,

३. अन्, इन, अद्दु; इद्दु, ४. अवन्, काद्दु। इन चार मूलभूत ध्वनियों से अनेक छुंदमेद हीते हैं। छुंदों में कुछ विशेष लययोजना होती है।

तमिल काव्यशास्त्र की परंपरा पर छठी शती ई० पू० के बाद संस्कृत काव्य-शास्त्र का अधिकाधिक प्रभाव पड़ने लगा। परिणामस्वरूप तमिल में अलंकारचर्चा विस्तृत रूप से होने लगी। परंतु फिर भी उसमें अनेक संप्रदाय नहीं चले।

*

अंगरेजी

शालभजिका - डालभंजिका

गुस्ताफ राथ

जर्नल आर्ब द एशियाटिक सोसायटी, (लेटर्स ऐंड साइंस) खड तैइस स० १, १९५७ में प्रकाशित 'द वूमन ऐंड द ट्री मोटि: कशालभजिका - डालभजिका - इन प्राकृत ऐंड संस्कृत टेक्स्ट्स विद् स्पेशल रेफरेंस टु शिल्पशास्त्रज इन्क्लूडिंग नोट्स आन दोइद्' शीर्षक निबन्ध का सारांश —

भुवनेश्वर, कोणार्क तथा अन्यत्र एक प्रमुख प्रतीक भावना का तद्गण मिलता है — एक नागी हाथ ऊपर उठाए वृक्ष की डाल को झुकाती हुई। दक्षिण नितंब पर उभार तथा क्षीण कटि से युक्त वृक्ष की डाली से लिपटता हुआ उसका हाथ जैसे सब मिलाकर माला का रूप देते लगते हैं। प्रश्न यह है कि प्राचीन कलाकारों की इस कलाभिव्यजना की व्याख्या क्या हो सकती है। इस भाव का प्राचीनतम तद्गण शुंगकालीन मारहत (प्रायः प्रथम शती ई० पू०) में मिलता है।

जे० फोगल ने अपने निबन्ध में इसे शालभजिका बताया है। उनके निष्कर्ष का आधार अवदानशतक की ५३ वीं कथा है। इसमें अनाथपिंडक द्वारा प्रदत्त भावस्ती के जेतवन के पुष्पोत्सव का उल्लेख है। इसमें एक बाला ने बुद्ध को देख कर उनपर शालपुष्प बरसाए। पुनः घर के लिये और पुष्प लाने वृक्ष पर गई और गिर कर मर गई। इसपर फोगल शालभजिका का शब्दार्थ लगाते हुए इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि इस समस्त पद का प्रथमांश 'शाल' (या 'ताल') शब्द वृक्ष का द्योतक तथा दूसरा पद 'भंजिका' क्रिया, धातु भंजू या भज् से निष्पन्न है। वे कोशों में दिए 'काष्ठ की मूर्ति' अर्थ का खंडन करते हैं।

सभी उद्धरणों को देखते यह स्पष्ट है कि 'शालभंजिका' पद के प्रचुर प्रयोग स्तंभ तथा भित्ति के संबंध में हैं। परंतु फोगल ने अपने अध्ययन में ऐसे किसी

स्थल का निर्देश नहीं किया है जहाँ कोई ऐसा वर्णन हो जिससे सालभञ्जिका के रूप का स्पष्ट बोध हो। न उन्होंने श्वेताक्षर जैनों के ग्रंथों तथा संस्कृत शिल्पशास्त्रों के प्रचुर उल्लेखों पर विचार किया है। जैन शास्त्रों के द्वितीय उर्वंग, सत्यपसेणइजा, में सालभञ्जिया का विस्तृत वर्णन है—तेसि णम् दाराणम् उभञ्जो पासे दुहञ्जो निसीहिणम् सोलस सोलस साल भञ्जिआ परिव्राड्ढिओ पन्नताओ, ताओणम् सालभञ्जियाओ लीलट्टियाओ सुपइट्टियाओ सुअलंकियाओ नाणाविहाराय बसणाओ नाणामल्ल-पिण्डाओ मुट्टिगिळ्ळ - सु-मग्गाओ आमेत्तग - जमल - जुयल वट्टियअवभुन्नय - पीण-रइय संठिय पीवर पओ-हाराओ रसावन्गाओ असिय केसिओ मिठ-विसय-पसत्थलकल्लण-संवेल्लिय अग्गसिरयाओ ईसिम् असोय वरपायव समुट्टियाओ वाम हत्थग्गहिक् अग्ग सालाओ ईसिम अद्ध अच्छि कडकल्ल चिट्टिएणम् लूसमाणिओ विव चक्खुल्लोयण लेसेहि य अन्नमन्नम् खिज्जमणीओ विव पुढवि परिणामाओ सासय भावम् उव-गयाओ चंदाणणाओ चंदविलासिणीओ चंद अद्ध सम निडालाओ चन्दाहिय सोम दंसणाओ उक्का विव उज्जोवेमणाओ विज्जुषणमिरय सूर दिपन्त तेय अहिट्टयर सन्निकासाओ सिङ्गारागार चाह वेसाओ वासाइ-याओ जाव चिट्ठन्ति ।

लेखक ने इसका अनुवाद यों किया है—‘प्रत्येक द्वार के दोनो ओर दोहरे दिलहों के प्रत्येक ओर शाखा मुक्काती हुई १६ नारियों की पक्तियाँ सजाई हुई हैं, ये सुआधारित, सुसजित, विभिन्न रंगों के वस्त्रों से सुआच्छादित, विभिन्न हारों में वेष्टित शाखा मुक्काती रमणियाँ आमोदपूर्वक खड़ी हैं, उनकी कटि क्षीण हैं जिन्हे मुट्टी की पकड़ में ले सकते हैं, उनके स्तन मासल, सुगठित, उमरे, उन्नत तथा किरीटयुग्म के समान वतुल, कटाक्ष मादक तथा केश श्याम हैं और उनके केश चोटी पर कोमल, निष्कलक शुभ चिह्नों से युक्त हैं।

यह उद्धरण स्पष्ट संकेत करता है कि जिस वृक्ष के सहारे सालभञ्जिआएँ टिकी हैं वह अशोकवृक्ष है, सालवृक्ष नहीं। परंतु उनकी व्याख्या के लिये इससे भी महत्वपूर्ण है सालभञ्जिआ की मुद्राविशेष का वर्णन—‘वामहत्थग्गहिय अग्ग-सालाओ।’ प्राकृत समास के अंत में ‘सालाओ’ (शाखाएँ) पद स्पष्टतः सालभञ्जिआ पर प्रकाश डालता है।

उक्त उद्धरण से स्पष्ट है कि सालभञ्जिआ के संदर्भ में अर्द्धमागधी पाठ में साल शब्द सालवृक्ष के अर्थ में अप्रचलित हो गया। अतः लेखक की राय में ‘साल-भञ्जिआ’ पद का अनुवाद होगा ‘वृक्ष की शाखा को मुक्काती हुई नारी का तच्छण।’

अब इस पद की प्राचीनता का प्रश्न उठ सकता है। इस संबंध में समाधान यह है कि जैन श्वेताक्षर ग्रंथों में इसके अनेक उल्लेख इसकी प्राचीनता को प्रथम

शती ई० पू० तक ले जाते हैं, जैसा कि याकोबी का मत है। अर्द्धमागधी के प्राचीन बेट छद्मों में सालभजिआ के प्रचुर उल्लेख इस पद की प्राचीनता को ई० पू० दो शती तक स्थापित करने में सहायक होते हैं।

इस सदर्म में पाणिनि प्राचाम्, क्रीडायाम् (४, २, ७४) पर काशिका-वृत्ति—उहालक पुष्पभञ्जिका, वीरणपुष्पप्रचायिका, शालभञ्जिका, शालभञ्जिका उपलब्ध है।

सारांश यह कि सालभजिआ पद का निम्नलिखित ऐतिहासिक विकास प्रतीत होता है। मूलतः शालभजिका प्राच्य भारत की एक शुभ क्रीडा थी जैसा कि पाणिनि ४, २, ७४ पर काशिकावृत्ति में उल्लेख है, साथ ही उद्दलक पुष्पभञ्जिका, वीरणपुष्पप्रचायिका और शालभञ्जिका का भी। अकेले शालभजिका का उल्लेख अवदानशतक की ५३वीं कथा में है। आगे यह पद 'डाल को झुकाती हुई नारी के तत्त्व' का बोधक हुआ।

इन क्रीडाओं की पृष्ठभूमि क्या रही होगी, इसका सकेत कपिलवत्थु के समीप कुविनी कानन में भावी बुद्ध के जन्म से संबंधित जातकों की प्रसिद्ध निदानकथा की गाथा में मिलता दिखता है। इस परंपरा के अनुसार मायादेवी ने अपने जन्मस्थान (मायके) जाते हुए मार्ग में साल - वन - क्रीडा करने (सालवनक्रीलन् कीलितुकामता) की इच्छा व्यक्त की। वे एक सालवृक्ष के समीप उसकी एक डाली पकड़ने की इच्छा से गईं। उन्होंने डाली पकड़ने के लिये हाथ बढ़ाया। उसी समय उन्हें प्रसवपीडा हुई। परिचारिकाएँ उनके चारों ओर एक पर्दा लगाकर हट गईं। यह विशेष ध्यान देने की बात है कि इसी सालभजिआ मुद्रा में, उन्होंने बालक को जन्म दिया।

ऐसा प्रतीत होता है कि सालभजिआ नामक क्रीडा उस समय की जाती थी जब सालवृक्ष पूर्ण रूप से कुसुमित होता था और इसमें युवतियों की यह इच्छा रहती थी कि सालवृक्ष के कुसुमों की भौंति ही उनकी सति भी शुद्ध, सुंदर, प्रसन्नवदन हो।

जहाँतक बौद्ध साहित्य का संबंध है, इससे अधिक नहीं कहा जा सकता। सालभजिआ शब्द जातकों में, ललितविस्तर में, संपादित मिलगित इस्तलेखों में, अवदान कल्पलता में, पाली विनयपिटक तथा अवतक असंपादित भिन्नगणी प्रकीर्णक में नहीं मिलता। इसके विपरीत जैन प्राकृत ग्रंथों में सालभजिआ शब्द प्रचुरता से उपलब्ध है।

इसका समाधान यों हो सकता है — यह हम देख चुके हैं कि मायादेवी की जो मुद्रा भावी बुद्ध को जन्म देने के समय की है, वही मुद्रा सालभजिआ की भी है। संभवतः इस मुद्रा ने आगे वास्तु में जाकर अधिक सांसारिक रूप ले लिया और बौद्धों को इसमें सांसारिक आनंद की परिव्याप्ति के कारण इसकी चर्चा न रुची हो और वे इसके संबंध में लिखने से विरत रहे।

अन्य संदर्भों के अध्ययन से यह परिणाम निकलता है कि माण्डमातिका और डालमातिका समूह सालभजिआ के पर्याय हैं।

निर्देश

जर्नल आब् द एशियाटिक सोसाइटी आब् बाँबे, खंड ३४-३५, १९५६-६०

द कसेप्ट आब् मोरालिटी इन बुद्धिज्म ऐंड जैनिज्म (बौद्ध तथा जैन धर्मों में चारित्र्य की परिकल्पना)—बी० सी० ला ।

इंडियन हिस्टारिकल क्वार्टर्ली, खंड ३७, सं० १, मार्च १९६१

किंग महेंद्र आब् पलाहाबाद प्रशस्ति (इलाहाबाद प्रशस्ति का सम्राट् महेंद्र)—
श्री पी० एल० मिश्र । समुद्रगुप्त की प्रशस्ति में दक्षिण कोशल के सम्राट् महेंद्र का नाम आता है । हाल में उपलब्ध 'महेंद्रादित्य' के सिक्कों से दक्षिण कोशल के इतिहास पर नया प्रकाश पड़ता है । उसके तथा अन्य प्रमाणों के आचार पर इस निबन्ध में महेंद्र की पहचान प्रस्तावित है ।

ए न्यूली डिस्कवर्ड इस्क्रिप्शन आब् महाराणा तेजसिंह आब् मेवाड़ (मेवाड़ के महाराणा तेजसिंह का नवोपलब्ध अभिलेख)—श्री आर० सी० अग्रवाल ।

बही, खंड ३७, सख्या २ और ३, जून और सितंबर १९६१

द डेमोक्रेटिक ऐटीट्यूड आब् द बुद्ध (बुद्ध का प्रजातन्त्रीय दृष्टिकोण)—श्री नंदकिशोरप्रसाद ।

जर्नल आब् द यूनिवर्सिटी आब् बाँबे, खंड ३०, सितंबर १९६१
भाग २

सम गिल्लेज आब् सोसायटी ऐंड कल्चर ऐज रेफ्लेक्टेड इन द पउमचरिउ (पउम चरिउ में प्रतिबिंबित समाज और संस्कृति की कुछ भौकियाँ)—पी० एम० उपाध्ये ।

ओल्ड लिटरेचर इन वेरियस डायलेक्ट्स आब् मराठी (मराठी की विभिन्न बोलियों में प्राचीन साहित्य)—ए० के० प्रियोल्कर ।

क्वायन्स आब् द डार्क एज (अधकारयुगीन सिक्के)—श्री अद्रिस बनर्जी ।

सम ऐस्पेक्ट्स आब् वावेल कंस्ट्रक्शन इन प्राकृत (प्राकृत में स्वरसंकोचन के कुछ पहलू)—श्री एस० एन० घोषाल ।

जर्नल आब् द ओरिएंटल इंस्टीट्यूट, बंबोई, खंड ११, सं० ३, मार्च १९६२

श्री लोकचर्च आन मिडिल इंडो आर्यन (मध्य भारतीय आर्य भाषा पर तीन भाष्य)—डा० सुकुमार सेन ।

द आर्ट आव् चवा इन द इस्लामिक पीरिएड (इस्लामी काल में चित्र की कला)—भी एच० गोएल्ज ।

वेराइटीज आव् कम्प्लिक्ट इन एशियन ड्रामा (एशियाई नाटक में द्रव्य)—हेनरी डब्लू जॉस ।

फाइव रिब्ल्स आव् वेदिक ऐंटीक्विटी (वैदिक प्राचीनता के संबंध में पाँच समस्याएँ) — रामचंद्र कृष्ण प्रभु ।

वाराहमिहिरज रेफरेंस टु द आजीविकज (आजीवकों के संबंध में वाराह-मिहिर का संकेत) — अजय मित्र शास्त्री ।

पालीताना प्लेट्स आव् द मैत्रक किंग भ्रुवसेन फर्स्ट (मैत्रक राजा भ्रुवसेन प्रथम के पालीताणा ताम्रपत्र) — एच० जी० शास्त्री ।

जनरल आव् द ओरिएंटल इंस्टीट्यूट, बङ्गौदा, खंड १२, सं० १, सितंबर १९६२

श्रुग्वेदिक भ्रुवत् (श्रुग्वेद के भ्रुवत् पर विचार)—भी जार्ज कार्डोना ।

ब्रह्मविद्या खंड पचीस भाग १-२, मई १९६२

इस्क्रिप्शनल एविडेन्सेज आन अर्ली हिंदू टेंपुल्स (प्राचीन हिंदू मंदिरों पर अभिलेखात्मक प्रमाण)—पी० आर० भोनिवासन् ।

ए नोट आन द मगलवाद आव् द न्यायवैशेषिक स्कूल (न्याय वैशेषिक-मत के मगलवाद पर टिप्पणी)—वी० वरदाचारी ।

जनरल आव् द आंध्र हिस्टारिकल रिसर्च सोसाइटी, खंड सत्ताइस, १९६१-६२

रेलिजस फेस्टिवल्स इन टेंपुल्स इन मेडिक्ल आंध्र (मध्यकालीन आंध्र में मंदिरों के पर्व)—श्रीमती ए० वी० कृष्णमूर्ति ।

जनरल आव् द युनिवर्सिटी आव् पूना सं० १५, १९६२

आक्सफोर्ड फिलासफी टुडे (आज का आक्सफोर्ड दर्शन)—पी० आर० दामले ।

स मी चा

खड़ी बोली काव्य में अभिव्यंजना

यह एक शोधप्रबंध है जिसमें खड़ी बोली की व्युत्पत्ति, क्षेत्र, रूप, उसकी कविता का संक्षिप्त इतिहास, अभिव्यंजना तथा खड़ी बोली काव्य में अभिव्यंजना का तथ्यान्वेषी तथा आलोचनात्मक विवेचन प्रस्तुत किया गया है। यहाँ तक खड़ी बोली से संबद्ध तथ्यों का संबन्ध है लेखिका ने सामग्री के संकलन, चयन में भ्रम तथा उपयोग में बुद्धि - विवेक से काम लिया है। उपलब्ध तथ्यों के सम्यक् आलोचन के बाद वह सुविचारित निष्कर्षों पर पहुँच सकी है। खड़ी बोली के संबन्ध में उसकी तथ्यान्वेषी दृष्टि श्लाघ्य है, इसमें कोई संदेह नहीं। पर प्राकथन में उसका यह कथन कि हिंदी में यह धारणा बद्धमूल हो चुकी है कि 'खड़ी बोली' शब्द का नामकरण और अर्थ ब्रजभाषा सापेक्ष है, मान्य नहीं हो सकता। इस शोधग्रंथ के पूर्व अनेक विद्वानों ने इस भ्रांति का निरसन किया है और उनका हवाला लेखिका ने स्वयं भी दिया है। यह आवश्यक है कि तथ्यों को एक स्थान पर संगृहीत करके उन्हें यथोचित क्रम देने और उनके आधार पर अपने मत को प्रामाणिक बनाने में उसने प्रशंसनीय कार्य किया है।

अभिव्यंजना की व्याख्या करते समय पश्चिम तथा पूर्व के अनेकानेक मतों के आधार पर उसका स्वरूप विश्लेषित किया गया है। इस सिनसिले में कवि के व्यक्तित्व और अभिव्यंजना के संबंधों को लेकर तीन प्रकार के विचारकों का उल्लेख हुआ है — रूपवादी, वस्तुवादी और समन्वयवादी।

क्रोचे, क्लाइब बेल, फ्लावेयर, कैरिट, रीड ने काव्य में आत्मानुभूति को प्रधान माना है। इनमें क्लाइब बेल, लैबर्न, ब्रैडले तो इस हद तक रूपवादी हो जाते हैं कि वे वस्तु की एकदम उपेक्षा कर देते हैं। किंतु वस्तुवादी कोटि के विद्वानों के संबंध में लेखिका भ्रांति से बच नहीं सकी है। अरस्तू को वस्तुवादी मानकर कतिपय ऐसी बातों का उल्लेख किया गया है जो तर्कसंगत नहीं ठहरतीं, वे विद्वानों द्वारा स्वीकृत मान्यताओं के अनुरूप भी नहीं हैं। विद्वानों द्वारा स्वीकृत मतों को प्रमाणासंमत ढंग से अस्वीकृत करना महत्वपूर्ण है। वह यहाँ नहीं मिलेगा। लेखिका ने ग्लॉट का अर्थ गलत ले लिया है। उसने ग्लॉट को वस्तु अर्थात् विषयवस्तु मानकर उसे वस्तुवादी कहते में डाल दिया है। अरस्तू ने ग्लॉट को भाव या विषयवस्तु के रूप में कभी नहीं स्वीकार किया है। ग्लॉट का हिंदी अनुवाद वस्तु, कथावस्तु और कथानक हो सकता है; भाव या विषयवस्तु के रूप में ग्रहण करने से अर्थ का अनर्थ हो

जायगा। ग्राह्य का उसका मतलब घटनाओं के विन्यास से है। योरप में अरस्तू की इस मान्यता का खूब खडन भी हुआ है। अरस्तू के आग्रह के विरुद्ध पश्चिमी काव्य-शास्त्र में चरित्रचित्रण को महत्व दिया गया है।

आचार्य रामचंद्र शुक्ल के संबन्ध में भी लेखिका ने कम भ्राति नहीं उत्पन्न की है। भाषा हमारे विचारों और भावों को व्यक्त करने का सशक्त किंतु दुर्बल साधन है। शब्दप्रयोग में अनवधानता अर्थ में काफी उलट फेर कर देती है। शुक्लजी के विषय में यह कहना कि उन्होंने वस्तु को एकात महत्व दिया है, भ्रामक है। वस्तु को उन्होंने महत्व दिया है, पर एकात महत्व नहीं दिया है।

अभिव्यञ्जना के उपादानों को लेखिका ने भाषा, अलंकरण, शब्दशक्ति, गुण, रीति, वृत्ति आदि नामों से अभिहित किया है। संक्षेप में इनका विवेचन करते हुए उसने खड़ी बोनी के कवियों की अभिव्यञ्जना को उन्हीं उपकरणों में ढूँढा है। इसका फल यह हुआ है कि सारा विवरण रीतिबद्ध हो गया और कवि की अभिव्यञ्जना अविचारित रह गई है। तत्सम और तद्भव शब्दों की संख्या बताना, अलंकार, गुण, शब्दशक्तियों के उदाहरण गिनाना अभिव्यञ्जना नहीं है। यदि यही श्राव्य की आलोचना मान ली जाय तो मध्यकालीन आलोचना क्या होगी? अभिव्यञ्जना के ये उपादान बाह्य उपकरण नहीं हैं बिनको काव्य से अलग किया जा सकता है। वस्तु और रूप की एकाता को लेखिका ने स्वयं स्वीकार किया है। सिद्धांततः अभिव्यञ्जना और अभिव्यञ्जना में कोई कोई अंतर नहीं है पर कोई यह प्रश्न कर सकता है कि व्यवहार में अभिव्यञ्जना को कैसे विवेचित किया जाय। यह काफी महत्वपूर्ण और पेचीदा सवाल है। अभिव्यञ्जना को काव्य का रूप कहा जा सकता है। कोई भी वस्तु रूप लेकर, अभिव्यक्त होकर ही पूर्णता प्राप्त करती है। अभिव्यञ्जना द्वारा वस्तु को किस सीमा तक पूर्णता मिल पाती है इसे विवेचित करना आवश्यक हो जाता है। किंतु इसकी ओर लेखिका ने ध्यान नहीं दिया है। अलग अलग शीर्षकों के अंतर्गत जो उदाहरण प्रस्तुत किए गए हैं वे न तो एक दूसरे संबद्ध हैं और न सब मिलाकर अभिव्यञ्जना का स्वरूप ही निर्मित कर पाते हैं।

यद्यपि लेखिका ने 'छंद' को अभिव्यञ्जना में अंतर्भुक्त न करने का कारण दिया है पर कारण तर्कसंगत नहीं है। छंदमुक्त पद भी कविता कहलाने का अधिकारी है, इसलिये छंद को अभिव्यञ्जना से वहिर्गत कर देना कोई तुफ नहीं रखता। छंद श्राव्य की अभिव्यञ्जना का एक महत्वपूर्ण तंत्र है। १९२० तक हिंदी में छंदों का ही बोलबाला था, इसलिये उसे बहिष्कृत करना और भी असंगत प्रतीत होता है। छंद को छोड़ देने का मतलब है लय को छोड़ देना। निःसंदेह इसे छोड़ कर लेखिका ने अभिव्यञ्जना के एक भ्रष्ट उपकरण की उपेक्षा कर दी है।

वस्तुतः इस शोधप्रबंध का महत्व खड़ी बोली संबंधी सामग्री के चयन और उपयोग में ही है। अभिव्यंजना के विवेचन में भी विचारों की सफाई मिलती है। पर जहाँ तक अभिव्यंजना के व्यावहारिक पक्ष का प्रश्न है वह अपनी रीतिबद्धता में स्थूल और निष्प्रभ है। फिर भी लेखिका ने प्रबंधलेखन में पर्याप्त श्रम किया है जिसके कारण अशों में प्रबंध प्रशंसनीय बन पड़ा है।^१

—अजीव

रामचंद्र शुक्ल

आचार्य रामचंद्र शुक्ल की आलोचना पर हिंदी में कई ग्रंथ मिलते हैं—कुछ ग्रंथ हैं और कुछ के आगे शोध विशेषण लगा हुआ है। पर केवल उनकी आलोचना को ही विचार्य बनाने के कारण शुक्ल जी का आलोचक अपनी पूर्णता में व्यक्त नहीं हो पाता। इसके लिये आवश्यक है कि उन्हें उनकी अन्य कृतियों के सदर्भ में भी देखा जाय। और यह तभी संभव है जब उनकी कोई प्रामाणिक जीवनी उपलब्ध हो। इसके लेखक शुक्ल जी के छोटे भाई के पुत्र हैं। इस स्थिति में इसकी प्रामाणिकता पर विश्वास किया जा सकता है।

कुल सोलह अध्यायों में बँटा हुआ यह ग्रंथ शुक्ल जी के प्रारंभिक परिवेश, रुचि, व्यसन, शील - स्वभाव, भाव - विचार आदि के सञ्च में जो सामग्री प्रस्तुत करता है उससे उन्हें समग्रता में समझा जा सकता है। पुराने विचारकों की बात जाने दीजिए, प्रसिद्ध अमरीकी आलोचक विंटर आब की आलोचना के लिये लेखक की जीवनी को आवश्यक मानता है।

शुक्ल जी की आलोचना के मूल में पैठने के लिये, उनके सस्कारों की विवेचना के लिये उन सभी संगत तथ्यों का आकलन जरूरी है जो उनके बालविनोद अथवा अटन-भ्रमण आदि में मिलते हैं। एक उदाहरण लीजिए। मेढ़ा घाट पर उनकी प्रतिक्रिया द्रष्टव्य है—

‘ मुझे तो मोरजापुर की काली शिलाओं के आगे ये श्वेत मर्मर की चट्टानें नीरस लगती हैं। भयता ने रमणीयता को दबा लिया है। नदी की धारा भी ऊँची ऊँची चट्टानों में हँसती खेलती नहीं दिखाई पड़ती। उसके ऊपर भी सूखे पहाड़ का विस्तार है।’ आपसे क्या बताऊँ, मैं हिमालय को भव्य समझता हूँ, रमणीय नहीं! रमणीय तो मुझे अपना विंध्याचल ही मालूम होता है।...’

१. खड़ी बोली काव्य में अभिव्यंजना—आशा गुप्ता; प्रकाशक नैशनल पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली; मूल्य १६.०० रु०।

इसी से समझता हूँ कि हिमालय में गलने से अन्ध्रा विंध्याचल में 'तपना' (तप करना) है ।' इसमें शुक्ल जी का पूरा जीवनदर्शन है । रमणीयता उन्हें भरती से संबद्ध करती है, तपना उन्हें साधना और कर्मसौंदर्य से बाँधता है ।

शुक्ल जी का दृष्टिकोण भारतीय था जिसके निर्माण में पश्चिमी ज्ञान विज्ञान का कम योग नहीं रहा । उन्होंने अपनी दृष्टि को आधुनिक बनाने के लिये पश्चिमी ज्ञान विज्ञान का परिश्रमपूर्वक अध्ययन किया था, उन्हें आत्मसात् किया था इसी लिये वे उसे युगानुरूप बना सके । यही कारण है कि वे भरत, आनंदबर्द्धन और अभिनवगुप्त की परंपरा में दीख पड़ते हैं अर्थात् वे उनकी भाँति उन्मुक्त विचारक हैं । लेकिन वे बिलायती अनुकृति के पक्षपाती नहीं हैं । इसी का फल है कि वे काव्यसमीक्षा के क्षेत्र में एक स्वस्थ परंपरा प्रतिष्ठित कर सके । किंतु इसका सम्यक् आकलन तभी हो सकता है जब उनकी समस्त कृतियों पर समानांतर विचार किया जाय । इस पुस्तक में लेखक ने इसका प्रचुर संकेत दिया है, यह प्रसन्नता की बात है ।

चौदहवें अध्याय में लेखक ने शुक्ल जी की कृतियों, प्राप्त कृतियों की प्रकाशन तिथि तथा उनका संक्षिप्त परिचय देकर इस पुस्तक को और भी उपयोगी बना दिया है । पर जब हम इस जीवनी को योरोपीय साहित्यकारों की जीवनी के समकक्ष रखकर देखते हैं तो इसमें त्रुटियाँ भी दिखाई देती हैं । फिर भी शुक्ल जी की जीवनी प्रस्तुत करके लेखक ने महत्वपूर्ण कार्य किया है । इससे शुक्ल जी के संबंध में फैली अनेक आतियों का निराकरण होगा । यह पुस्तक यह भी आशा बंधाती है कि भविष्य में कोई महानुभाव शुक्ल जी की सर्वांगपूर्ण जीवनी लिखने का संकल्प करेंगे ।^२

—ब० सिंह

अहमर्थ और परमार्थसार

सभी भारतीय दर्शनों का एक मुख्य विचार्य विषय है — अहम् (मैं) का स्वरूप । विभिन्न संप्रदाय अपनी पृथक् पृथक् दृष्टियों से अहम् के स्वरूप पर विचार करते हैं । प्रस्तुत ग्रंथ में अद्वैत वेदांत की दृष्टि से अहमर्थ पर विशद विचार किया गया है और शेषकृत 'परमार्थसार' नामक ग्रंथ की लेखककृत हिंदी व्याख्या भी दी गई है । 'परमार्थसार' अद्वैतवाद का एक पद्यमय लघु प्रकरण ग्रंथ है जो दार्शनिक जगत् में संमानित ही है ।

२. रामचंद्र शुक्ल—स्व० चंद्रशेखर शुक्ल; प्रकाशक वाणीविज्ञान, प्रज्ञानाक्ष, वाराणसी; मूल्य ८.०० रु० ।

स्वामीजी ने सिद्ध कर दिया है कि संस्कृतशब्दबहुल हिंदी में जटिल दार्शनिक विचारपूर्ण ग्रंथों का प्रणयन सफलतापूर्वक संभव है। अद्वैतसिद्धि, चित्तसुखी, खंडन-खंडखाद्य आदि ग्रंथों की लेखनशैली अशतः यहाँ मिल जाती है और यह विश्वास हो जाता है कि प्रौढ़ दार्शनिक ग्रंथों के मर्म को हिंदी में भी बहुत दूर तक यथार्थ रूप से समझाया जा सकता है। चूँकि सभी शिक्षित व्यक्तियों के लिये यह संभव नहीं है कि वे संस्कृत के विशिष्ट ज्ञाता हो जायँ, अतः वेदांत आदि शास्त्रों के अंतरंग रहस्यों को जानने के इच्छुक व्यक्तियों के लिये एतादृश ग्रंथों का प्रणयन आवश्यक है। स्वामीजी के समान अद्वैत वेदांत में निष्ठावान् व्यक्ति ही इस कार्य को प्रामाणिक रूप से कर सकते हैं और उन्हें करना भी चाहिए।

इस ग्रंथ के प्रणयन में स्वामीजी ने जिस शालीन भाषा का व्यवहार किया है, वह सर्वथा उपादेय है। कभी कभी दार्शनिक ग्रंथों में विपत्ती के प्रति अशालीन वाक्य दीख पड़ते हैं। न्यायमजरी सदृश प्रौढ़ ग्रंथ में प्रतिपत्ती को लक्ष्य कर 'रे मूढ' शब्द का प्रयोग किया गया है, जो कथमपि उचित नहीं कहा जा सकता। आचार्यवर शंकर भी नैयायिकों को लक्ष्य कर 'अपुच्छशृंग तार्किकवलीवर्द' वाक्य का प्रयोग कर चुके हैं (बृहदारण्यक भाष्य २।१।२०) जो उनके लिये कदापि शोभन नहीं है। प्रस्तुत ग्रंथ में एतादृश कटु शब्द कहीं भी नहीं हैं। आज के युग में ऐसी ही विचार-शैली अभिनवित होगी।

जितने परिच्छेदों में ग्रंथ को बाँटा गया है, उनमें किसी विशिष्ट क्रम का ध्यान नहीं रखा गया लगता है, यद्यपि प्रत्येक परिच्छेद में विचार का क्रम सुष्ठु ही है। अहमर्थ के प्रतिपादन में सर्वत्र शांकर वेदांत की दृष्टि का ही समर्थन है, पर इस विषय में सांख्ययोग के सदृश प्राचीन दर्शन की दृष्टि विशदीकृत नहीं हुई है। अहमर्थ के विषय में पंचशिक्ष आदि (जिनके नाम पर तर्पण किया जाता है) सुप्राचीन महर्षियों के जो मत हैं, उनपर विशद विचार आवश्यक था, यद्यपि सामान्यतया कहीं कहीं सांख्यविद्या का प्रसंग भी है। पूर्वपक्ष तथा उत्तरपक्ष की धारा इस ग्रंथ में इस रूप से रखी गई है कि कहीं कहीं ग्रंथकार का अपना पक्ष जानना कठिन हो जाता है। गवेषणात्मक ग्रंथों में अपनाई गई परिपाटी यहाँ शायद ही कहीं मिलती है।

ग्रंथ में कुछ ऐसे मतों का प्रतिपादन भी है, जहाँ विद्वानों का मतभेद स्वाभाविक है। यहाँ कहा गया है कि सुप्ति (= निद्रा) में अहंकार नहीं रहता (पृ० ५१)। जब निद्राकाल में आसप्रभास की क्रिया, परिपाक की क्रिया चलती रहती है और यह प्रमाणित ही है कि अस्मिता की क्रिया से ही शरीर का चालन होता है, तब यह कैसे कहा जा सकता है कि सुप्ति में अहंकार नहीं रहता ? निद्राकाल में जाड्याधिक्य के कारण शरीर और मन का चांचल्य बहुत कुछ स्तम्भ रहता है, पर कुछ क्रिया तो

चलती ही हैं। निद्राकाल में जीव की ब्रह्मरूपता - प्राप्ति आदि मत वस्तुतः कल्पना-प्रसूत हैं। निद्रा एक वृत्ति है (योगसूत्र १।१०); प्रत्येक वृत्ति के मूल में जिस प्रकार आहंकारिक क्रिया है, उसी प्रकार निद्रा में भी समझना चाहिए।

स्वामीजी कहते हैं कि निरीश्वर सांख्य के अनुसार प्रकृति - पुरुष - विवेक ही मोक्ष है (पृ० २५५)। विवेक तो मोक्ष का सर्वोच्च अंतरंग साधन है, विवेक मोक्ष - स्वरूप नहीं है, पर साधन में साध्य का उपचार कर ऐसा प्रयोग किया जा सकता है। पुनः स्वामीजी लिखते हैं — सेश्वरवादी सांख्य के अनुसार क्षेत्रज्ञ का ईश्वरसायुज्य ही मोक्ष है। यह सेश्वरसाख्य क्या पातञ्जल योग है? पातञ्जलदर्शन को सेश्वरसाख्य मानने की परिपाटी है (सर्वदर्शनसंग्रह में पातञ्जलदर्शन का आरम्भ वाक्य)। पर क्या पातञ्जलि ने कहीं भी ऐसा कहा है कि क्षेत्रज्ञ का ईश्वरसायुज्य मोक्ष है? कैवल्य का जो स्वरूप पातञ्जलि (४।३४) कहते हैं उसके साथ सायुज्य का कोई संबंध ही नहीं है, पुनः वे 'सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाभ्ये कैवल्यम्' (३।५५) कहते हैं, इससे भी सायुज्यवाद की पुष्टि अगुमान नहीं होती। अपवर्ग के विषय में योगभाष्य में भी चर्चा है (२।१८, २।२१, २।२३), पर वहाँ भी सायुज्य का कोई प्रश्न नहीं है। वस्तुतः अद्वैत वेदात् - वासनावासित मन ही ऐसा सोचता है पर यह योगशास्त्रीय दृष्टि नहीं है।

पुनः यह भी सोचना चाहिए कि सांख्य के इस 'निरीश्वर' विशेषण का अर्थ क्या है? सर्ववित्सर्वकर्ता ईश्वर सांख्य को मान्य है (सांख्यसूत्र ३।५६-५७), ईश्वरतायुक्त अतःकरण भी सांख्यशास्त्र मानता है, फिर इस अकाङ्क्षताइव का रहस्य क्या है? शांकर वेदात् संमत ईश्वर को सांख्य नहीं मानता, इस कारण यदि सांख्य को निरीश्वर कहा जाय तब तो, एक दर्शन के द्वारा स्वीकृत ईश्वरस्वरूप अन्य दार्शनिकों के द्वारा अस्वीकृत होने के कारण, सभी दर्शन एक दूसरे की दृष्टि में निरीश्वर ही सिद्ध होंगे। शायद स्वामीजी का ध्यान इस समस्या पर आकृष्ट नहीं हुआ। ईश्वरप्रणिधान के अतिरिक्त एक अन्य मार्ग भी कैवल्यसिद्धि के लिये है, जिसका वर्णन कठ आदि उपनिषदों में है, अतः ईश्वरप्रणिधान न करने से ही कोई निरीश्वरवादी नहीं हो जाता, यह मानना चाहिए। सांख्यीय युक्तिप्रणाली से योगशास्त्रसंमत ईश्वर भी न्यायतः सिद्ध होता है (कापिलाश्रमीय पातञ्जलयोगदर्शन १।२५, लखनऊ विश्वविद्यालय)। सांख्य विद्या के जो भी प्राचीन विवरण मिलते हैं, वहाँ कहीं भी सेश्वर-निरीश्वररूप सांख्यभेद नहीं है। यह भेद सांख्य के प्रतिपत्तियों का आविष्कार है जिसका कारण सांख्यज्ञान में अज्ञता ही है।

'मन अनिद्रिव है' (पृ० ११४) इस मत को स्वामीजी मानते लगते हैं, क्योंकि उन्होंने वेदात् परिभाषा - ग्रंथ - स्वीकृत इस मत का खंडन नहीं किया। पर क्या यह मत धृति - स्मृति - पुराणों में वस्तुतः स्वीकृत हुआ है? क्या शांकर भी मन को अनिद्रिय

मानते हैं ? वस्तुतः 'मन अनिद्रिय है' इस मत को एक सिद्ध मत की तरह मानकर विचार करना उचित नहीं लगता, इसको एकदेशीय मत मानने में कोई बाधा नहीं है।

इस ग्रंथ में एक दोष यह भी है कि उद्धृत वचनों के आकरनिर्देश देने की परिपाटी ग्रंथकार ने नहीं अपनाई। दार्शनिक ग्रंथों में आकर - स्थल - निर्देश अवश्य रहना चाहिए, क्योंकि पाठक यदि चाहे तो तत्तत् स्थलों को देखकर ग्रंथकार के खंडन मंडन के औचित्य पर स्वयं विचार कर सकता है। आकर - स्थल - निर्देश तो दूर की बात है, ग्रंथकार ने सर्वत्र यह भी नहीं कहा कि उद्धृत वचन किस ग्रंथ का हैं। आगामी संस्करण में यह दोष अवश्य ही परिमार्जनीय है।

ग्रंथ में पूर्वपक्षों के उल्लेख में 'कहा जाता है', 'कोई कहता है', 'किसी का मत है' ऐसे वाक्य प्रायः सर्वत्र व्यवहृत हुए हैं। हम समझते हैं कि विशिष्ट स्थलों में यथासंभव मतप्रतिष्ठापक आचार्य या संप्रदाय का नाम दे देना चाहिए। यद्यपि यह सत्य है कि सर्वत्र किसी एक मत का एक ही आचार्य या संप्रदाय नहीं होता या ज्ञात आचार्यों के अतिरिक्त अन्य अज्ञात आचार्य भी हो सकते हैं। प्रायः ऐसा देखा जाता है कि कभी कभी खंडनकर्ता खंडनीय मत को ठीक से नहीं भी देख पाता, अतः यथाशक्ति खंडनीय मत के मुख्य प्रतिष्ठापक आचार्य या संप्रदाय का उल्लेख करना उपादेय ही होगा।

ग्रंथ में अपूर्ण या अशुद्ध आकर स्थलों के निर्देश भी हैं। पृ० २४१ पर बृहदारण्यक का एक वाक्य उद्धृत कर स्थल निर्देश में 'बृ० ३' लिखा गया है, जो अपूर्ण है। इसी प्रकार पृ० १४७ पर 'श्वे० ३' कहकर श्वेताश्वतर उपनिषद् का वाक्य उद्धृत किया गया है, जो अपूर्ण है।

मूल ग्रंथ से न मिलाने के कारण ही (पृ० २६७) ऋग्वेद परिशिष्ट के एक मंत्र के उद्धरण में 'संगते' छुप गया है जो 'संगये' होगा। अन्यत्र भी कई ऐसे वचन हैं जो सर्वथा मूलानुसारी नहीं हैं, यद्यपि अर्थ में भ्रम नहीं होता। उद्धरण की शुद्धि के प्रति दृष्टि न डालने के कारण ही पृ० १८४ पर एक हास्यकर बात हुई है। यहाँ कुछ श्लोक उद्धृत किए गए हैं जो शांतिपर्व के मोक्षधर्मप्रकरण के हैं, ऐसा कहा गया है और श्लोकों के उद्धरण के बाद 'सर्वदर्शनसंग्रह' का इवाला भी दिया गया है। यहाँ इस ग्रंथ का उल्लेख किस दृष्टि से किया गया, यह अज्ञात है। क्या ये श्लोक मुद्रित शांतिपर्व में नहीं मिलते हैं और सर्वदर्शनसंग्रह में 'मोक्षधर्म' के नाम से उद्धृत हैं ?

कई स्थलों पर ग्रंथों के संक्षिप्त नामों का व्यवहार किया गया है, पर इन नामों की कोई विवरणात्मक सूची नहीं दी गई है जो अपेक्षित है।

ग्रंथ में अनेक मुद्रण की अशुद्धियाँ हैं, बिनका निराकरण आवश्यक है। अंतिम

पृष्ठ पर 'पंचाशीत्या' छपा है, जो 'पंचाशीत्या' होगा; इसी प्रकार पृ० २७७ पर 'अप्यमयाजी' छपा है, जो अष्ट पाठ ही है।

अंत में अनुरोध है कि यदि इस ग्रंथ का द्वितीय संस्करण हो तो कम से कम कठिन और अप्रसिद्ध पारिभाषिक शब्दों और न्यायों की परिचयात्मक टिप्पणी आवश्यक हो, इससे हिंदी पाठक उपकृत होंगे। पृ० १८८ पर 'निषादस्थपति' न्याय का उल्लेख है। इसका परिचय पाठटिप्पणी में रहना चाहिए था। आशा है लोकसम्रही ग्रंथकार अवश्य ही इस सुझाव की उपयोगिता मानेंगे।^३

—रामशंकर भट्टाचार्य

राजस्थानी कथावर्तें

कथावर्तों का संग्रह दो पद्धतियों पर हो सकता है — १. विषयवर्ग में बाँटकर तथा २. वर्णानुक्रम से। प्राचीनकाल के अधिकांश महत्त्वपूर्ण कोश विषय-वर्ग-पद्धति पर ही मिलते हैं। किंतु इस युग में वर्णानुक्रम पद्धति ही सर्वस्वीकृत पद्धति है। विषयवर्ग में विभाजन की पद्धति कथावर्त कोश के लिये आज भी विलकुल उपेक्षणीय नहीं। इसी लिये इस युग में भी विषय-वर्ग पद्धति पर कथावर्तों के संग्रह निकले हैं। ऐंशिण्ट जेविस प्रोवर्न्स ऐसा ही संग्रह है। कई भाषाओं, जनपदों या राष्ट्रों की कथावर्तों को तुलनात्मक दृष्टि से भी सगृहीत किया जा सकता है। १८८५ में लंदन से प्रकाशित मिसेस ई० बी० माउर का संग्रह 'अनालागस प्रावर्न्स इन दि टेन लैंग्वेजेज़' एक तुलनात्मक संग्रह है।

डा० सहल की प्रस्तुत पुस्तक में केवल राजस्थानी कथावर्तें सगृहीत हैं किंतु बीच बीच में 'मि०' द्वारा गुजराती, संस्कृत आदि भाषाओं की कथावर्तों और कवियों आदि की उक्तियों को उद्धृत किया गया है। इससे भावों की एकता का किंचित् आभास अवश्य मिल जाता है। उदाहरण के लिये पृ० ११५ पर १०६७ वीं कथावर्त की तुलना 'साकेत' के निम्न पद्य से की गई है—

'दिन देख नहीं सकते सविशेष किसी जन का सुखभोग कभी' और कथावर्त संख्या १०६६ का अर्थ देने के बाद लिखा है —

मि० १. दिनड़ा जाय ताली ज्युँ देता। २. दिवस जात नहिं लागहिं बारा (तुलसी)। फिर भी यह स्पष्ट है कि तुलनात्मक दृष्टि से इन कथावर्तों का संग्रह नहीं हुआ है।

१. अग्रमर्थ और परमार्थसार—स्वामी श्री हरिहरानंद सरस्वती; प्रकाशक डा० राधासोहनसिंह, स्वर्णाश्रमधाम, आरा; पृ० २७०, मूल्य ६.०० रु०।

प्रस्तुत संकलन में मोटे टाइप में मूल राजस्थानी कहावत हैं। प्रत्येक कहावत के बाद उसका आक्षरिक अनुवाद या भावानुवाद दिया गया है। अधिकांश कहावतों के अंत में अभिप्रायार्थ कहीं छोटी या कहीं बड़ी टिप्पणियाँ भी हैं। आक्षरिक अनुवाद देते समय शायद ही कहीं भाषागत विशेषताओं का ध्यान रखा गया है। यथा, संख्या ५८ 'अधा की गफकी, बहरा को बटको' कहावत में 'गफकी' का अर्थ 'हाथों की पकड़' और 'बटको' का 'बटका' दिया गया है। टीकाकार ने उपर्युक्त अर्थ प्रचलन, व्युत्पत्ति या मात्र अटकल के आधार पर किया है, यह स्पष्ट न हो सका। 'बटका' में तो निश्चय ही लेखक भटका जान पड़ता है। १०२८ वीं कहावत में 'करड़ा' का अर्थ 'दूर' नहीं, 'कड़ा या बेरखाई जान' पड़ता है। इसी प्रकार 'आँधा आगे रोवे, आपणा दीदा खोवे' का आक्षरिक अनुवाद देने के बाद भावार्थ स्पष्ट करने के लिये लिखा है — 'ज्ञानशून्य के आगे रोना व्यर्थ है'। जब अधा का अर्थ 'ज्ञान शून्य' किया तो फिर रोना का अर्थ 'अपनी बात कहना', 'आप बीती सुनाना' या 'समझाना' आदि करना चाहिए था। १६६ वीं कहावत में आए 'कातर' शब्द का अर्थ 'कातरे' भी अस्पष्ट है। टिप्पणियाँ अधिक और कम के बीच मर्यादा की अपेक्षा रखती हैं। 'ग्राई थो छाय नै घर की धिराणी बन वैठी' जैसी कहावतों का प्रयोग न देना खटकता है। कहावतों के आधार पर प्रकाश न डालना एक बड़ी कमी है। बिना प्रयोग प्रामाण्य के अर्थनिर्धारण कोशविज्ञान की बहुत बड़ी त्रुटि है।

कहावतों में कभी कभी मुहावरे भी छिपे रहते हैं। टीकाकार का काम है कि इन्हें स्पष्ट करे। कहावत संख्या ६८ में 'आड़ा आया' मुहावरा है जिसका अर्थ 'सकट में काम आया' करके लेखक ने भाषा की पकड़ का अच्छा संकेत दिया है। 'अठे किसा काचर खाय है अर्थात् यहाँ दाल नहीं गलेगी' मुहावरा है जो कहावत के स्थान पर जमा है। प्राशक्ति और लोकोक्ति का अंतर शास्त्र और लोक का अंतर है। भूमिका तथा मूल में आए अंगरेजी वाक्यों का अनुवाद देना चाहिए था।*

— युगेश्वर

हिंदी साहित्य और बिहार (प्रथम खंड)

'हिंदी साहित्य और बिहार' नामक पुस्तकमाला का यह प्रथम गुच्छ है। इसमें वर्तमान बिहार प्रदेश के नए पुराने १६ जिलों के अलावा पश्चिमी बंगाल में मिलाए गए भागों के केवल हिंदी साहित्य सेवियों की कृतियों का समग्र और

* राजस्थानी कहावतें—डा० कन्हैयालाल सहाय, प्रकाशक बंगाल हिंदी मंडल, कलकत्ता-१; पृ० १८८, मूल्य १.०० रु०।

उनसे संबद्ध यथोपलब्ध सामग्री का सुसंपादित क्रमबद्ध संकलन किया गया है। सातवीं शती के भाषा कवि 'ईशान' से प्ररंभ कर अठारहवीं शती के 'हरिनाथ' कवि तक कुल २०५ हिंदी साहित्यकारों का इतिवृत्त इस खंड में है। अगले खंडों में १६वीं और २०वीं शती के विहार के हिंदी साहित्यकारों के इतिवृत्त सोदाहरण रहेंगे। सन् १९१६ से १९६१ तक विभिन्न प्रकार की कार्यस्थिति और भाषाओं के अनंतर इसका संपादन और प्रकाशन सम्भव हो सका है। ग्रंथ का प्रस्तावना भाग महत्वपूर्ण है जो भौगोलिक आधार, भाषाविचार, हिंदी भाषा, विहार की भाषा, सिद्धकाल, सिद्धोत्तरकाल इन ६ विभागों में है जिसमें संबद्ध विषय पर विवेचना की गई है। अंत में परिशिष्ट है जिसमें स्थान और प्रवृत्तिनिर्देश के साथ कवि - सूची, उद्धरणों की प्रतीक सूची, व्यक्ति एवं ग्रंथ नामानुक्रमणी, सहायक ग्रंथसूची आदि दे दी गई हैं।^५

पंचदश लोकभाषा निबंधावली

बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना के विभिन्न वार्षिक उत्सवों के अवसरों पर लेखक विद्वानों द्वारा पठित और परिषद् द्वारा वितरित १५ लोक - भाषाओं - सबधी निबंधों का यह एक महत्वपूर्ण सकलन है। ये निबंध भारत की लोकभाषाओं तथा उनके साहित्य पर हैं। इन लोकभाषाओं में साहित्य के मूलतत्त्व - सौंदर्य, सस्कृति और माधुर्य अधिकाधिक भाव में श्रोतप्रोत हैं। इस संग्रह में मैथिली, मगही, भोजपुरी, अगिका, नागपुरी, सताली, उरावँ, हो, अबधी, बैसवारी, ब्रज, राजस्थानबी, निमाड़ी, छत्तीसगढी, नैपाली, इन लोकभाषाओं की स्थिति, साहित्य और भाषा पर विवेचना की गई है। पुस्तकाकार प्रकाशित होने के पूर्व इन निबंधों का संशोधन संपादन उनके लेखकों से करा लिया गया है। आधिकारिक विद्वानों द्वारा लिखित ये निबंध अपनी भाषा और साहित्य के संबन्ध में सन्निपतः सर्वांगपूर्ण हैं। भाषाओं के क्षेत्र के स्पष्टीकरण के लिये दो नक्शे दिए गए हैं। किंतु प्रत्येक भाषा के क्षेत्र का मानचित्र न होने से उनकी कोई विशेष उपयोगिता नहीं।^६

—विश्वनाथ त्रिपाठी

२. हिंदी साहित्य और बिहार—श्री शिवपूजन सहाय; प्रकाशक बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना; पृष्ठ संख्या ३२२, मूल्य २. ५० रु०।

१. पंचदश लोकभाषा निबंधावली—प्रकाशक बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना; पृष्ठ संख्या ३१०, मूल्य ४. २० रु०।

चार एकांकी संग्रह

प्रागैतिहासिक काल के भारत की एक झलक छह एकाकियों का संग्रह है। इनमें प्रारंभिक दो - 'रैक्व और जानभ्रुति' तथा 'कर्म ही सच्चा वर्ण' छांदोग्य की और तृतीय 'कृषियज्ञ' वाल्मीकि रामायण की कथा के आधार पर हैं। रैक्व और जानभ्रुति में 'स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते' का सुंदर चित्रण है, किंतु मूल कथा को इसमें यथेच्छ विकृत कर दिया गया है। जानान - सत्यकाम की कथा द्वारा 'कर्म ही सच्चा वर्ण' की सृष्टि की गई है। कृषियज्ञ में त्रिभट्ट की कथा के माध्यम से वीरों के विकास और कृषि एवं गोधन की उन्नति पर जोर दिया गया है। शेष ३ एकांकी महावीर तीर्थंकर और बुद्ध के संबंध में हैं। बुद्ध की एक शिष्या विशाखा में बौद्ध - जैन - संघर्ष का चित्रण है, 'महावीर का मौनभंग' में महापंडित इन्द्रभूति की पराजय की कथा है और 'बुद्ध के सच्चे स्नेही कौन' में बुद्ध के महानिर्वाण की भविष्यवाणी सुन कर भी जो शोकमग्न नहीं होते ऐसे उन बुद्धशिष्यों—तिस्य और धर्माराम की कथा है जो बुद्ध के कथनानुसार 'वीर - राग - भय - क्रोध' की स्थिति प्राप्त कर चुके हैं।

प्राचीन काश्मीर की एक झलक में चार एकांकी हैं। 'बालौक और भिखारिणी' की कथा बालौक की दानप्रियता पर है जिसमें वह एक वृद्धा भिखारिणी द्वारा मागे जाने पर अपना मांस तक देने को तैयार हो जाता है जिससे उसकी भूख शांत हो। 'चंद्रापीड़ और चर्मकार' में कथा चंद्रापीड़ की प्रजावत्सलता की सृष्टि करती है जिसमें प्रमुख चरित्र उभर कर आए हैं। किंतु स्वर्ण और अर्चुण में संघर्ष - पूर्ण तनाव की स्थिति का चित्रण उसे अत्याधुनिक पृष्ठभूमि पर ला देता है। फिर काल की दृष्टि से वह सातवीं शती नहीं रह जाती। शेष दो लघु एकांकी 'सहित और रहित' तथा 'अद्वानवे किसे' में काश्मीरनरेश यशस्कर को न्यायपटुता का रोचक चित्रण हुआ है।

दक्षिण भारत की एक झलक में आठ लघु एकांकी हैं — १. केरल का सुदामा, २. वे आँसू, ३. शिवाजी का सच्चा रूप, ४. सच्चा धर्म, ५. बाबीराव की तस्वीर, ६. सच्ची पूजा, ७. प्रायश्चित्त और ८. भय का भूत। केरल का सुदामा कवि रामपुरम् और मार्तंडवर्मा की कथा पर आधारित है। 'वे आँसू' एक भावनाप्रधान कथा को लेकर निर्मित है जिसमें रामवर्मा और टीपू सुनतान के युद्ध की तैयारी और बीच में नदी की बाढ़ से घबराकर टीपू के हट जाने की रोचक कथा है। 'सच्चा धर्म', 'बाबीराव की तस्वीर' और 'भय का भूत' छोटे पर रोचकता से पूर्ण हैं। शिवाजी का सच्चा रूप में शिवाजी के 'मातृवत्परदारुण' रूप का चित्रण है। शेष दो एकाकियों में माधवराव पेशवा और रघुनाथराव पेशवा की कथाएँ निबद्ध हैं।

मुगलकालीन भारत की एक कलक में ५ एकाकी हैं। प्रथम में महाकवि कुभनदास और जयपुर नरेश मानसिंह की कथा द्वारा महाकवि के अपरिग्रह की पराकाष्ठा का सुंदर चित्रण है। द्वितीय एकाकी 'दि रिलीजन आफ् दि सिक्ख' की एक घटना के आधार पर है जिसमें गुरु तेगबहादुर अंग्रेजों के शासन की स्थापना और मुगलसाम्राज्य के पतन की भविष्यवाणी करते हैं। तृतीय नादिरशाह के चरित्र का एक ज्वलंत अंश सामने रखता है और बिलास की पुतलियाँ बेगमों के असतीत्व और बेशर्मी पर मुगलसाम्राज्य के पतन का भार देता है। चौथे में साधारण सी बात को कैसे महजजी रंग देकर उभाड़ा जाता है और किस त्याग से उसे सुलभाया जाता है, यह बात इसमें वणित मुहम्मदशाह रंगीले के काल की घटना से व्यक्त होती है। अंतिम एकाकी 'द लाइफ एंड ओपिनियन आव् जनरल सर चार्ल्स नेपियर' की पुस्तक की एक घटना पर है। इसमें एक लखनवी नवाब और साहब दंपति की कथा है जो नवाबसाहब को 'रेस्पेक्ट पे करने' अर्थात् इज्जत देने आए हैं। छोटा होने पर भी यह एकाकी रोचक एवं हास्यपूर्ण है।^७

तीन पाकेट बुक

चीन को चेतावनी—देश पर चीन के अतर्कित एवं विश्वासघाती आक्रमण से लुब्ध कविमानम की काव्यवाणी के इधर कई संकलन हुए हैं। इनमें 'चीन को चेतावनी' का महत्त्वपूर्ण स्थान है। हिंदी की कविताओं के साथ वैदिक, पौराणिक एवं संस्कृत साहित्य की उत्कृष्ट सूक्तियों और उद्बोधक रचनाओं को भी अपना प्राण्य स्थान सादर अर्पित किया गया है। संकलन १७ विभागों में है। प्रत्येक विभाग के शीर्षक के अनुरूप कविताओं का ही इसमें चयन है। इस संकलन में अन्य प्रादेशिक भाषाओं की रचनाओं का सर्वथा अभाव खटकता है। भूमिका 'आभार' रूप में व्यक्त है जिसमें कविवाणी की प्राणप्रदायिनी शक्ति के संबंध में ऐतिहासिक क्रमबद्ध सरस गाथाएँ वणित हैं।

कुंजा सुदरी—संज्ञा, सुषमा, मै, युनिवर्सिटी, दशाश्वमेध, कलकत्ता, चौबीस परगना, सयाल प्रदेश, देवघर आदि के घेरे में इस आत्मचरितात्मक उपन्यास या

७. प्राग् ऐतिहासिक काल के भारत की एक कलक, पृ० १७०, मू० २.७५, प्राचीन काश्मीर भी एक कलक, पृ० १४०, मू० २.५०; दक्षिण भारत की एक कलक, पृ० १२६, मू० २.७५; मुगलकालीन भारत की एक कलक, पृ० ८८, मू० १.५० — लेखक सेठ गोविंददास; प्रकाशक भारतीय विश्वप्रकाशन, दिल्ली।

औपन्यासिक आत्मचरित की रोचक सृष्टि की गई है। 'नये मूल्य की प्रतिष्ठा के नाम पर कितने ही घोषे शख लहरों से किनारों पर फँके जायँगे असंभव स्थापनाएँ होंगी, सत्य कहीं सिर पटकेंगा और कुल मिलाकर एक पीढी व्यर्थ चली जायगी', साहित्य संबंधी यह विचार भी प्रौढता के साथ आया है। 'मै' का चरित्र सामाजिक एवं आर्थिक संघर्षों से जूझते हुए एक ऐसे व्यक्ति का है जो मनुष्य पहले है और कुछ बाद में। अष्टम परिच्छेद में साहित्यिक समाज की गतिविधि का चित्रण है। यह अंश पुस्तक से हटा देने पर भी कथा में कोई व्याघात नहीं आता। कथा नाममात्र की है जिसे विभिन्न रोचक घटनाएँ जोड़ बटोर कर विस्तृत रूप दे दिया गया है। सज्ञा द्वारा अपनी छोटी बहन पुष्पा का अर्पण और फिर चित्रागदा के रूप में अपने हृद्गत भावों की अभिव्यक्ति दोनों परस्पर विरोधी ठहरते हैं और सज्ञा की मानसिक दुर्बलता के परिचायक हैं। सज्ञा द्वारा पुष्पा का अर्पण अस्वाभाविक और अत्याधुनिक सा लगता है। गार्हस्थिक जीवन का चित्रण वहाँ भी लेखक ने किया है, सशक्त है।

मरने के बाद—पत्रशैली में लिखा उपन्यास जो एक व्यक्ति की मृत्यु पर ६ व्यक्तियों के पत्र से अपना कलेवर पूरा करता है। इसमें पत्नी, मित्र, शत्रु, प्रेयसी, नौकर और पनवाड़ी के पत्रों के आधार पर नायक आनंद के चरित्र का चित्रण किया गया है। लेखक ने विभिन्न दृष्टिकोणों से नायक के चरित्र को कुशलता से विकसित किया है। अनेक परस्पर विरोधी बनों के पत्रों के आधार पर नायक का जो व्यक्तित्व सामने आता है उसे लेखक ने अपने वास्तविक रूप में ढाल कर सामने खड़ा किया है। किंतु आनंद जैसे असाधारण बीवट के व्यक्ति द्वारा आत्महत्या— जो सभी क्षेत्रों में फैली बुराइयों का विरोधी, उनसे मोर्चा लेनेवाला और उसे अपना सहज धर्म माननेवाला है—परस्पर विरोधी हैं। आनंद की आत्महत्या उसकी विचारशून्यता और विवेकराहित्य के साथ संघर्षों से विरति और पलायन का द्योतक हो उठी है। इस दृष्टि से यदि गाँधी जीवन और विचारधारा को सजुलित किया जाय तो बात स्पष्ट हो जाती है। शैली की नवीनता, भाषा की सरसता और सरलता लेखक की कुशलता के परिचायक हैं। पत्रशैली के उपन्यासों में इसका महत्व निर्विवाद है। प्रत्येक चरित्र उभर कर आया है और उसके प्रकाश में नायक के चरित्र का विकास पूर्णतः कलात्मक ढंग से हुआ है।^८

—जगदीश शर्मा

८. चीन को चेतावनी, संपादक 'रुद्र' काशिकेश; कुब्जा सुंदरी, लेखक श्री ठाकुरप्रसाद सिंह, मरने के बाद, लेखक श्री ब्रजकिशोर चाराण्य, प्रकाशक - हिंदी प्रचारक पुस्तकालय, चाराण्यसी, पृ० सं० क्रमशः ११०, १४८, १४८, प्रत्येक का मूल्य एक रुपया।

महामति चाणक्य राजदूत बने

सर्वप्रथम लेखक के उस नीली छतरीवाले को थैंस प्रदान के अनंतर अपनी ही श्रीमती को स्वार्थभरे समर्पण के बाद हास्य व्यंग्य के इस निबंधसंग्रह में २० कांड सामने आते हैं—अर्थात् 'दुग्धविभूषण श्यामू' से लेकर 'आडिटर का शुभागमन' तक। इन्हीं में से एक कांड के नाम पर पुस्तक का नामकरण किया गया है। संग्रह के प्रत्येक लेख का व्यंग्य सरल एवं सरस है, कटु नहीं। साथ ही सामाजिक, पारिवारिक, शैक्षणिक आदि सभी क्षेत्रों में फैली बुराइयों पर चुभता एवं मर्मस्पृक्ष है। लेख छोटे छोटे ही हैं पर 'देखत में छोटे लगै घाव करत गभीर' हैं और रोचकता से पूर्ण हैं। गलतियाँ अनेक हैं—संस्कृत के उद्धरणों की तो बात ही बाने दीजिए। वे तो हास्य के आलवन और उद्दीपन दोनों हो उठे हैं। कामर्स का विद्यार्थी, महामति चाणक्य राजदूत बने, चाटुकारिता एक कला है, कजूस और कविगण, मोदक महिमा, गाली और कविता, प्रेम का प्रथम अध्याय, कविवर पूछेंद्रजी आदि लेख रोचक हैं।^१

अर्थ

लेखिका की सन् ४८ से ५५ तक की कविताओं का यह संग्रह है। गीतों में अनुभूतियों सहज ढंग से व्यक्त हुई हैं और कल्पनाएँ हृदयस्पर्शिणी हैं। इन गीतों में हृदय के उद्गारों की अभिव्यजना मार्मिक रूप से प्राप्त होती है। गीतशैली में कविताओं का सृजन करना आज दुस्साहस भले कहा जाय पर यह एक तथ्य है जिसका उपगूहन संभव नहीं। इस प्रकार की दुस्साहसिकता का अभाव ही आज नवीनताप्रेम के रूप में साहित्यक्षेत्र में फैल रहा है। यह संकलन प्रारंभिक रचनाओं का है, वसंत भी, अरसाद, वैषव्यजीवन, निवेदन गीत, शव, दीपावली, अभ्र, शलभगीत आदि सुंदर और प्रभावकर गीत हैं। संकलन पढ़ने के बाद हृदय पर जो भी चित्र अंकित होता है, वह सुलकर एवं सतोषकर होता है।^{१०}

—त्रिपाठी

१. महामति चाणक्य राजदूत बने—(हास्य व्यंग्य निबंधसंग्रह); लेखक डा० बरसानेलाख चतुर्वेदी, प्रकाशक—हिंदी साहित्य संसार, दिल्ली—१, पृ० सं० ११२, मू० ४.३० न० पै० ।

१०. अर्थ—(कवितासंग्रह), लेखिका कुमारी राधेश्वरी 'प्रतिमा'; प्रकाशक—मधुसूक्तिका पब्लिकेशंस, १४१, सोहबलियाबाग, इलाहाबाद, पृ० सं० ८०; मूल्य तीन रुपये ।

भद्दांजलियाँ

विगत डेढ़ वर्षों में हमें अनेक मूर्द्धन्य विद्वानों एवं साहित्यसेवियों का चिर वियोग ऐसे समय सहना पड़ा जब राष्ट्रभाषा हिंदी को उनकी नितांत आवश्यकता थी—

डा० परशुराम कृष्ण गोडे

गत जून १९६१ में श्री पी० के० गोडे का आकस्मिक निधन पूना में ७० वर्ष की वय में हुआ। डा० गोडे भारतीय इतिहास तथा संस्कृति के अन्यतम विद्वान् थे। आपका सारा जीवन गभीर अध्ययन और शोधकार्य में व्यतीत हुआ। आप के शोधनिबन्धों के कई खूब जीवनकाल में ही प्रकाशित हो चुके थे तथा शेष प्रकाशित हो रहे हैं। भंडारकर औरिएटल रिसर्च इस्टीब्यूट के अध्यक्ष पद पर रहकर आपने जिस शोधपरंपरा को अग्रसर किया, वह स्तुत्य है। आप्टे के प्रसिद्ध संस्कृत अंगरेजी कोश का तीन खंडों में पुनःसंपादन, न्यू इंडियन ऐंटीक्वैरी और रिव्यू आव् फिलासफी ऐंड रेलिजन आदि शोधपत्रों के संपादन आपके चिरस्मरणीय कीर्तिस्तम्भ हैं। आपके निधन से भारतीय वाङ्मय की अपूरणीय क्षति हुई है।

श्री गोविंद शास्त्री दुग्गवेकर

अस्वी वर्ष की वय में श्री गोविंद शास्त्री दुग्गवेकर का निधन गत २२ जून १९६१ को जबलपुर में हो गया। दुग्गवेकर जी मूलतः मराठी भाषाभाषी थे किंतु हिंदी के प्रति उनकी अटूट निष्ठा थी। यों तो आप सागर के निवासी थे परंतु अध्ययन के बाद काशी को ही आपने अपना कार्यक्षेत्र बना लिया। साहित्य के क्षेत्र में सर्वश्री माधवराव सप्ते, बाबूराव विष्णु पराडकर तथा लक्ष्मण नारायण गर्दे आपके साथी थे। भारतीय राष्ट्रीयता, संस्कृति और हिंदी के आव प्रबल समर्थक थे। हिंदी रंगमंच के प्रति आपकी विशेष रुचि थी तथा आपके नाटक—सुमद्राहरण, हर हर महादेव और मालविकाग्निमित्र (अनूदित)—उस समय सफलतापूर्वक अभिनीत हुए जिनमें आप स्वयं अभिनेता भी थे। काशी में हिंदी रंगमंच के प्रोत्साहन में आपका महत्वपूर्ण योग रहा।

श्री गिरधरशर्मा नवरत्न

विगत जुलाई १९६१ में हिंदी के पुराने सेवक पं० गिरधर शर्मा नवरत्न का देहावसान हो गया। आपकी वय ८१ वर्ष की थी। नवरत्न जी मूलतः गुजराती भाषामाणी थे। आपका जन्म ज्येष्ठ शुक्ला ८ स० १९३८ को भालरा पाटन में हुआ था। भालावाड़ के महाराज दीवान प० परमानंद चौबे ने आपकी बिद्वत्ता पर मुग्ध होकर 'नवरत्न' की उपाधि से अलंकृत किया था। संस्कृत के विद्वान् होते हुए भी हिंदी के प्रति आपका अगाध प्रेम था। हिंदी साहित्य समेलन ने आपको 'साहित्य वाचस्पति' की पदवी से विभूषित किया। खड़ी बोली में आपकी कृतियाँ काफी लोकप्रिय हुईं जिनमें सावित्री (प्रबंधकाव्य), गीताजलि का बँगला से अनुवाद, उमर खय्याम का हिंदी और संस्कृत में पद्यानुवाद, जयाजयत, राई का पर्वत और चित्रागदा आदि विशेष उल्लेख्य हैं। तकनीकी विषयों पर भी आपने उस युग में पुस्तकें लिखीं जैसे—फल सचय, सुभ्रूषा आदि। नवरत्न जी के निधन से हिंदी ने अपना एक पुराना सेवक खो दिया।

श्री नलिन विलोचन शर्मा

गत १२ सितंबर, १९६१ को हिंदी के प्रसिद्ध आलोचक, कवि, निबंधकार और संपादक श्री नलिन विलोचन शर्मा का असामयिक अवसान हो गया। स्व० नलिन जी महामहोपाध्याय प० रामावतार शर्मा के ज्येष्ठ पुत्र ही नहीं उनके विद्यारिक्थ के वास्तविक अधिकारी भी थे। उन्होंने विष के दाँत, नकेन के प्रपद्य, साहित्य का इतिहासदर्शन जैसे नोटों के ग्रंथ हिंदी को देने के अतिरिक्त लोककथाकोश, लोकसाहित्य, लोकगाथा परिचय, गोस्वामी तुलसीदास, बदलमिश्र ग्रथावली, भारत की प्रतिनिधि कहानियाँ, कथाकुज, निबंध, मानस आदि ग्रंथों तथा साहित्य, दृष्टिकोण, कविता आदि पत्रों का संपादन कर एक स्वस्थ एवं सबल संपादन परंपरा की स्थापना की। उन्होंने उष्कोटि के शताधिक निबंध भी लिखे थे और लिखते जा रहे थे।

नलिन जी भारतीय साहित्य और संस्कृति के पंडित थे और उन्होंने योरप के महाद्वीपीय साहित्य का भी गहरा अध्ययन किया था। वे प्रकृति से भी अत्यधिक

शालीन, विद्याव्यसनी तथा जिज्ञासु थे। उनकी जिज्ञासा इतनी प्रबल थी कि देश विदेश की साहित्यिक हलचलों को वे सबसे पहले जानने को उत्सुक रहते थे। विचारों की दृढ़ता में वे अपूर्व थे। नए से नए विचारों को ग्रहण करने तथा पुराने प्रतिष्ठित मतों को तर्कपूर्ण ढंग से अस्वीकृत करने में उन्हें देर नहीं लगती थी। उन्हें पूर्णतः आधुनिक कहा जा सकता है। उनके निधन से एक नया विचारक उठ गया।

पंडित सूर्यकांत त्रिपाठी निराला

एक नक्षत्र को अस्त हुए एक मास ही बीता था कि १५ अक्टूबर १९६१ को प्रयाग में एक हिंदी का सूर्य भी अस्तगत हो गया। असाधारण प्रतिभा के धनी, औदरदानी, उन्मुक्त स्वभाव, वेशभूषा, वार्तालाप, विचार व्यवहार में निराले पंडित सूर्यकांत त्रिपाठी निराला भी हमारे बीच नहीं रहे। निराला जैसे युगप्रवर्तक और क्रांतिकारी कवि तथा विचारक विश्व में शताब्दियों में हुआ करते हैं। निराला जी का जन्म १८९६ ई० में बंगाल के महिषादल नामक राज्य में हुआ था। बंगाल के असाधारण ज्ञान के साथ सस्कृत तथा अँगरेजी के वे प्रकांड विद्वान् थे। अनामिका, परिमल, गीतिका, तुलसीदास, अणिमा, कुकुरमुत्ता, बेला, नये पत्ते, अर्चना, आराधना, गीतिगुज, अपरा (सकलन) काव्य, सखी, लिली कहानीसंग्रह, झलका, अप्सरा, प्रभावती, निरुपमा, चोटी की पकड़, काले कारनामे उपन्यास, कुल्लो भाट, बिल्लेसुर बकरिहा, रेखाचित्र स्मरण; रवींद्र कविताकानन, प्रबधपथ, प्रबधप्रतिभा, चाडुक, चयन, पत और पल्लव आदि निराला जी की ऐसी कृतियाँ हैं जो उन्हें सर्वदा स्मरणीय रखेंगी। निराला एक क्रांतिकारी कवि थे जिन्होंने समाज और काव्य की रूढ़ियों और जग जीर्ण मान्यताओं का प्रबल विरोध किया। इसके लिये उन्हें पर्याप्त संघर्ष करना पड़ा। समस्त छायावादी कवियों में उनकी दृष्टि सर्वाधिक व्यापक और अनेकमुखी थी। घर में, समाज में, काव्य में उनके संघर्ष, ओज, और पौरुष की वाणी सुनाई पड़ती है। मूलतः यही उनका व्यक्तित्व था और इसको उन्होंने जिया भी। प्रयोग और प्रगति का इतना सुंदर समन्वय और किली के काव्य में नहीं मिलेगा। इस महाप्राण व्यक्तित्व के महाप्रयास से हिंदी का एक महत्वपूर्ण स्तंभ ध्वस्त हो गया।

स्वामी सत्यदेव परित्राजक

विगत दिसंबर, १९६१ में हिंदी के अन्यतम सेवक स्वामी सत्यदेव परित्राजक का निधन हरिद्वार में हुआ। आपकी अवस्था ८० वर्ष से कुछ अधिक थी। स्वामी जी का व्यक्तित्व आकर्षक तथा वाणी में असाधारण श्रोत्र था। जिस समय वे भाषण करते थे श्रोता मंत्रमुग्ध रह जाते थे। स्वामी जी आज़न्म अविवाहित रहे तथा उन्होंने अनेक विदेशयात्राएँ कीं। विदेशों के संस्मरण वे बराबर हिंदी पत्रों में भेजा करते थे। सगठन का त्रिगुल, संजीवनी बूटी, मेरी कैलाशयात्रा, विदेश में लिखे अनुभव तथा लेख आदि उनकी प्रसिद्ध कृतियाँ हैं। हिंदीसेवा का व्रत लेनेवाले और उक्त सेवा से सचित अपना सत्यज्ञान निकेतन नामक आश्रम नागरीप्रचारिणी सभा को प्रदान करनेवाले तपोनिष्ठ परित्राजक स्वामी सत्यदेव जी सभा के सरक्षक थे।

पंडित रामनरेश त्रिपाठी

हिंदी के पुराने साहित्यकार पंडित रामनरेश त्रिपाठी गत १७ जनवरी १९६२ को ७२ वर्ष की आयु में दिवंगत हो गए। अपने युग के वे प्रमुख कवि तथा लेखक थे। पंडित जी प्रचार से दूर रहनेवाले एकनिष्ठ हिंदी सेवक थे। हिंदी में बालसाहित्य के प्रवर्धन में उनकी बड़ी रुचि थी। रामायण, महाभारत, हितोपदेश, जातक कथाओं आदि के आचार पर प्रायः ५० बालोपयोगी पोथियाँ उन्होंने लिखीं तथा 'वानर' नामक मासिक पत्र भी निकाला था। कविता कौमुदी, मिलन, पथिक, स्वप्नमानसी, तरकस, हिंदी के वाङ्मय एवं साहित्य का कोश, रामचरित मानस की टीका, तुलसीदास और उनकी कविता, खोजपूर्ण प्रबंध आदि प्रसिद्ध कृतियों के अतिरिक्त हिंदी साहित्य सम्मेलन, हिंदुस्तानी अकादमी तथा 'नवनीत' मासिक आदि में आपका योगदान महत्वपूर्ण रहा।

राजर्षि पुरुषोत्तमदास टंडन

राष्ट्रभाषा हिंदी के प्रबल समर्थक तथा देशसेवक श्री पुरुषोत्तमदास टंडन का निधन गत १ जुलाई १९६२ को प्रयाग में हुआ। टंडन जी का जन्म १ अगस्त

१८८२ को प्रयाग में हुआ था। 'सादा जीवन और उच्च विचार' के वे मूर्तिमान रूप थे। भारतीय सस्कृति तथा राष्ट्रभाषा हिंदी के प्रति आपके हृदय में जो अनुराग और हृदयता थी वह अन्यत्र दुर्लभ है। १९२०-२१ में महात्मा गाँधी के असहयोग आंदोलन में अपना सर्वस्व त्याग कर आप समिलित हुए। इसके पश्चात् स्वतंत्रता संग्राम के प्रमुख सेनानी के रूप में आपने जिस धैर्य, साहस और लगन का परिचय दिया वह अनुकरणीय रहेगा। अखिल भारतीय कांग्रेस के अध्यक्ष पद से आपने देश का पथप्रदर्शन किया।

राजनीतिक जीवन में अत्यंत व्यस्त रहते हुए भी आपने हिंदी भाषा की अमूल्य सेवा की। हिंदी के प्रश्न पर टंडन जी को राजनीति से समझौता करना कभी स्वीकार नहीं हुआ। हिंदी के प्रचार प्रसार तथा समृद्धि के लिये आपने कुछ उठा नहीं रखा। हिंदी की हितचिन्ता आपके रोम रोम तथा प्राणों में समाई थी। लेखनी से हिंदी की सेवा का विशेष अवसर तो आपको नहीं मिला परंतु अपने मन, वचन और कर्म से आपने हिंदी का सदैव पोषण किया। हिंदी के पक्ष में आप कभी दुराग्रही नहीं रहे अपितु समस्त भारतीय भाषाओं के सतत हिताकांक्षी रहे। हिंदी साहित्य सम्मेलन के आप सजग प्रहरी थे। संघर्ष ही आपका जीवन था और हर समस्या के उचित समाधान के लिये सदा संघर्ष करते रहे। हिंदी के लिये उपस्थित इस सकट काल में राजर्षि जैसे हिंदीहितैषी की नितान्त आवश्यकता थी।

इन दिवगत साहित्यसेवियों के प्रति हम हार्दिक भङ्गाञ्जलि अर्पित करते हैं।

समा के कतिपय सदस्यों से—

निम्नांकित सदस्यों के पास, उनके समुदायिक पते पर भेजी गई नागरी-प्रचारिणी पत्रिका की प्रति यहाँ वापस आ गई है क्योंकि सदस्यों ने अपना स्थानपरिवर्तन कर लिया है। इन सदस्यों से सामग्र अनुरोध है कि वे कृपया अपना वर्तमान पूरा पता हमें अविलम्ब सूचित करा दें जिससे यहाँ के कागज पत्रों में आवश्यक संशोधन कर लिए जायें और जो सामग्री यहाँ से भेजी जाया करे वह उन्हें नियमित रूप से मिलती रहा करे। जिन सभासदों के वर्तमान नवीन पतों की सूचना नहीं प्राप्त होगी उन्हें अब पत्रिकादि सामग्री उनके नाम के साथ दिए हुए पुराने पतों पर नहीं भेजी जायगी।

—प्रधान मंत्री

- (१) ३४६—श्री प्रकाशचन्द्र गुप्त, मोरगज बाजार, सहारनपुर, (उ० प्र०)।
- (२) ३२२—श्री नवरगलाल तुलस्यान, भुशुआ, थारा (शाहाबाद)।
- (३) ११८—श्री सेठ रामरिखदास केडिया, मारवाड़ी बाजार, बबई।
- (४) ५७४—श्री शिवमूर्ति सिंह, २८२ सुभाषनगर, ममफोर्ट गज, इलाहाबाद।
- (५) १३२—श्री सेठ सनेहीराम भुवालका, भुवालका ब्रदर्स, कालवादेवी रोड, बबई।
- (६) ६०४—श्री सत्राजीवत खाल, मामावाला भवन, जवेरी बाजार, बबई-२।
- (७) १३६—श्री अंबालाल देराश्री, नागरवाड़ी उदयपुर।
- (८) १४४—श्री अत्रधनारायण सिंह, सुपरिटेंडेंट पुलिस, गोडा।
- (९) १८६—श्री कृष्णकुमार पुरोहित, हाईकोर्ट, साभर, (राजपूताना)।
- (१०) १६७—श्री केसरीसिंह जी, पचौली, रतलाम।
- (११) २०६—श्री खलकसिंह जू देव, खनियाधाना स्टेट, ग्वालियर रंजीडेंसी, ग्वालियर।
- (१२) २२१—श्री राजकुमार मेजर गुमानसिंह, बनेड़ा, (राजस्थान)।
- (१३) २३४—श्री घनश्यामदास भरतिया, अतूलाल घनश्यामदास, मुजफ्फरपुर।
- (१४) २४७—श्री चौदविहारी कपूर, सिविल जज, बरेली।
- (१५) २७७—श्री जे०डी० शुक्ला, ऐडमिनिस्ट्रेटिव सर्विस ट्रेनिंग स्कूल, नई दिल्ली।
- (१६) २८७—श्री त्रिभुवननाथ अतुर्वेदी, प्रिंसिपल ए० एल० हा० से० स्कूल,
जहाँगीराबाद।
- (१७) ३०३—श्री कुँवर देवीसिंह जी, मढ़वाँ हाउस, जयपुर।
- (१८) ३१२—श्री धर्मचंद खेमका, रतनगढ़, बीकानेर।
- (१९) ३३१—श्री पन्नालाल सरावगी, ५६, सर हरिराम गोयनका स्ट्रीट कलकत्ता।
- (२०) ३४३—श्री पूरनमल गोयनका, टावर हाउस, चौरंगी स्क्वायर, कलकत्ता।
- (२१) ४२३—श्री ठाकुर सुंगीसिंह, भूलपूर्व डिप्टी क्लेकटर, कानपुर।

पुस्तकें के खरीदने पर अनुदान का विवरण

१—सूत्र संग्रह (दो खंडों में)	₹ 10.00
२—हिंदी साहित्य का इतिहास	₹ 10.00
३—हिंदी व्याकरण	₹ 2.00
४—हिंदी रामायण	₹ 10.00
५—हिंदी साहित्य का इतिहास (१, ५, १५वीं खंड) प्रत्येक	₹ 10.00
६—संक्षिप्त रामायण	₹ 10.00
७—विक्रमोदास भंडारकी (दो खंडों में) प्रत्येक	₹ 2.00
८—पद्माकर भंडारकी	₹ 10.00
९—रास कौ	00
१०—व्यक्ति	
११—हिंदी	
१२—विश्व	
१३—वर्ष	
१४—संक्षिप्त	
१५—वर्ष	